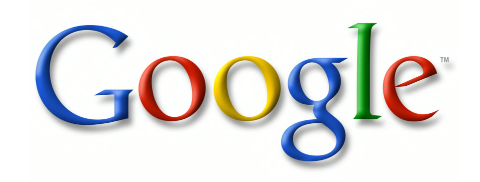
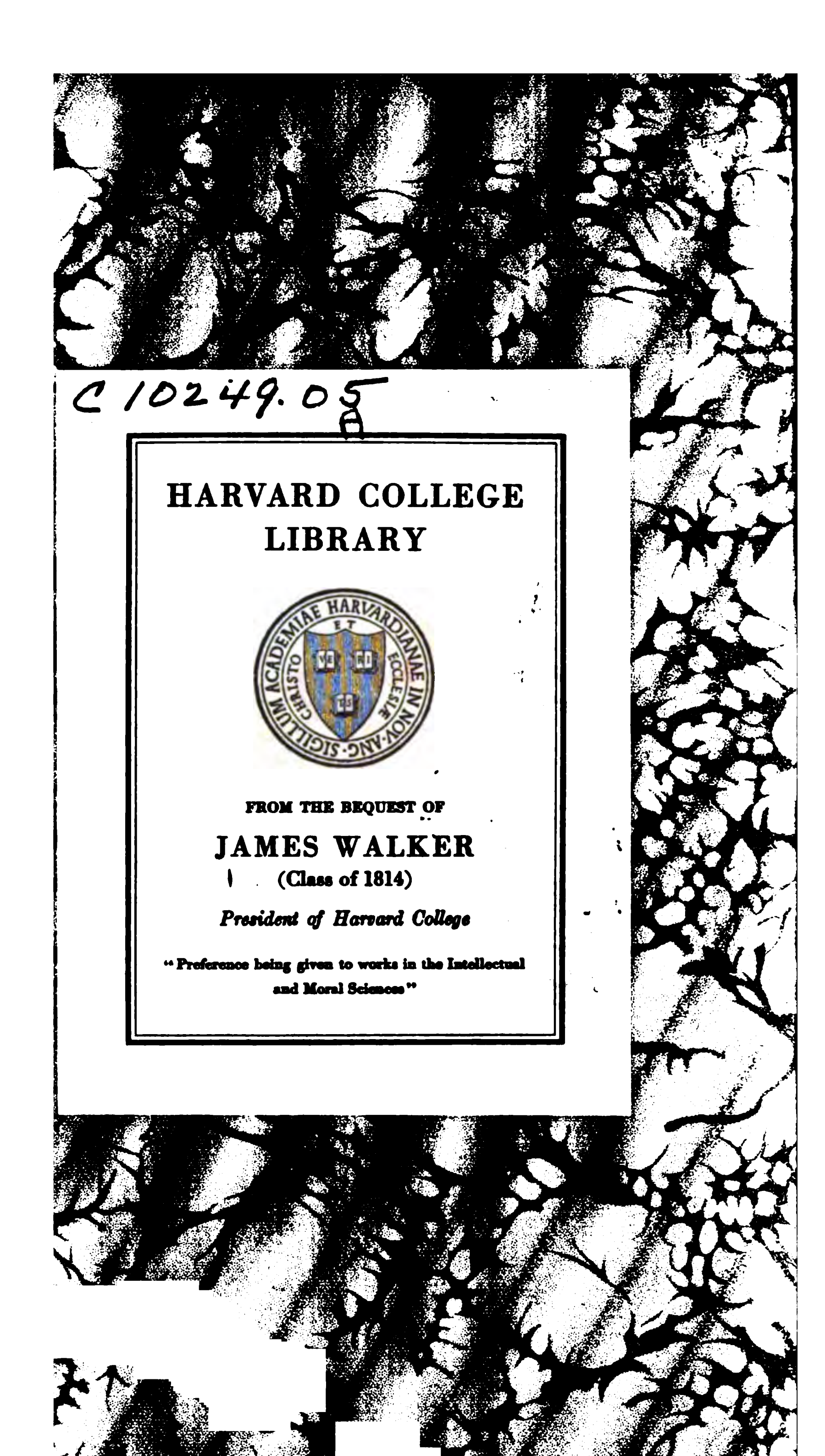








HISTOIRE

DE LA

TOLÉRANCE RELIGIEUSE

ÉVOLUTION D'UN PRINCIPE SOCIAL

PAR

Amédée MATAGRIN



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
(Société anonyme)
33, RUE DE SEINE, 33

1905

HISTOIRE

DE LA

TOLÉRANCE RELIGIEUSE

DU MÊME AUTEUR :

ESSAI SUR L'ESTHÉTIQUE DE LOTZE

Paris, F. Alcan, 1901. — Un volume in-12

0

HISTOIRE

DE LA

TOLÉRANCE RELIGIEUSE

ÉVOLUTION D'UN PRINCIPE SOCIAL

PAR

Amédée MATAGRIN



PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
(Société anonyme)
33, RUE DE SEINE, 33

1905

A

MONSIEUR GEORGES RENARD

Professeur au Conservatoire des Arts et Métiers

Hommage de respectueuse gratitude.

A. M.

INTRODUCTION

« La tolérance. disait l'Encyclopédie [1], est en général la vertu de tout être faible destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. » Et Voltaire, en une éloquente paraphrase de ce texte, s'écriait : « Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesse et d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature [2]. » Quelle que soit la signification profonde de cette formule, elle est pour nous trop générale et trop imprécise, car elle ne restreindrait pas suffisamment le domaine de nos investigations. D'ailleurs, Romilli le jeune, l'auteur assez obscur de cet article de l'Encyclopédie sur la tolérance, avait lui-même compris les inconvénients que présentait sa définition, car il s'empressait d'ajouter : « On peut compter sans doute plusieurs sources de nos discordes. Nous ne sommes que trop féconds en ce genre. Mais, comme c'est surtout en matière de sentiment et de religion que les préjugés destructeurs triomphent avec le plus d'empire, et des droits plus spécieux, c'est aussi à les combattre que cet article est destiné [3]. » A la suite de l'encyclopédiste, par ce mot de tolérance, nous entendrons simplement le respect de la liberté de conscience ou, si l'on préfère, de la liberté de croyance ; en un mot, notre intention est de restreindre notre sujet à la tolérance religieuse. D'ailleurs, ainsi compris, le problème n'en reste

1. *Dictionnaire encyclopédique*, Neuchâtel. 1765, tome XVI, art. *Tolérance*, p. 390-95.

2. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, article *Tolérance*, § 2.

3. *Dictionnaire encyclopédique*, *loc. cit.*

pas moins vaste : il se rattache en effet à ces deux grandes questions de la liberté et de la religion, qui ont provoqué tant de polémiques et fait verser tant de sang, depuis les lointaines origines de la civilisation. Ce serait entreprendre une tâche ingrate et peut-être impossible que de vouloir résumer, même brièvement, toutes les luttes soutenues, par la plume ou par l'épée, pour et contre le principe de la liberté de conscience.

En quoi donc peut consister l'historique de l'idée de tolérance, et, tout d'abord, pourquoi, dans cette étude, ne pas se placer de préférence au point de vue dogmatique ? Répondre que des penseurs contemporains (et des maîtres, tant par l'érudition que par le talent littéraire) ont déjà envisagé la question sous cet aspect, serait exact mais insuffisant : s'il est vrai, en effet, que les sujets d'une telle généralité ont tous été abordés, il n'est pas moins certain, d'autre part, que nul ne peut se flatter de les épuiser.

En réalité, si nous avons choisi la méthode historique, c'est, en premier lieu, parce que la doctrine est en elle-même infiniment simple, car elle est l'expression d'une de ces lois naturelles [1] qu'on ne saurait soumettre à une démonstration rigoureuse, sans en atténuer pour ainsi dire la portée et le dogmatisme ; le principe consacré par la tolérance n'est pas autre chose en effet qu'un des paragraphes d'une loi fondamentale, la liberté. Or cette loi se réduit à cette unique disposition : tout homme a le droit d'agir librement dans la mesure où il ne cause aucun dommage à autrui [2], et Voltaire n'a trouvé, pour la caractériser, qu'une pure et simple affirmation : « C'est la seule loi contre laquelle rien ne peut prescrire, parce que c'est celle de la nature [3]. »

1. C'est à quoi songeait probablement Volney, lorsqu'il disait que la loi naturelle est *pacifique* et *tolérante*, parce que, selon son principe, « tous les hommes étant frères et égaux en droits, elle ne leur conseille à tous que paix et tolérance même pour leurs erreurs ».

2. Cf. à ce sujet, MARILLIER, *La liberté de conscience*, Paris, 1890, p. 18.

3. VOLTAIRE, *l'A B C* (dialogue), 13e entretien.

La tolérance, d'ailleurs, ne l'oublions pas, pour être naturelle en droit, c'est-à-dire indispensable à la morale sociale, n'en doit pas moins, en fait, être enseignée, car elle n'est pas un instinct, mais bien une discipline. N'est-il pas alors plus intéressant et surtout plus instructif de rechercher comment l'idée de tolérance, qui, aux premiers âges de l'histoire, n'a probablement pas existé en tant que notion morale distincte, s'est lentement élaborée, puis a conquis progressivement et après une lutte séculaire, ses droits de cité parmi les peuples civilisés, grâce à l'action, parfois politique, mais surtout morale, d'une élite de penseurs dont le rôle, à ce point de vue, n'a peut-être pas été suffisamment élucidé ou mis en relief.

D'ailleurs, c'est surtout en vue de délimiter ainsi notre sujet que nous avons adopté ce terme un peu vague et inexact de tolérance. Il était juste, le mot du pasteur Rabaud-Saint-Etienne, s'écriant à la tribune de la Constituante : « Ce n'est pas la tolérance que je réclame, c'est la liberté »; car « tolérer » c'est plutôt une mesure de grâce facultative et révocable que la reconnaissance et le respect d'un droit imprescriptible. Pourtant, le mot de tolérance méritait de fixer notre choix, ne fût-ce d'abord que pour sa brièveté, mais aussi et surtout pour les souvenirs qu'il évoque : il fut comme le mot d'ordre et le signe de ralliement de tous ceux qui, depuis l'aube du XVIe siècle jusqu'à la conclusion victorieuse du XVIIIe, furent les artisans parfois obscurs de l'avènement de la liberté de croyance. De plus, ce mot pouvait encore nous séduire par sa valeur significative, car il indique précisément quelle fut la part d'une large et universelle bienveillance dans l'éclosion de ce principe : pour conseiller, avec Voltaire, de « ne persécuter jamais personne pour ses sentiments sur la religion » [1], ne faut-il pas en premier lieu éprouver pour l'homme en général une ins-

1. VOLTAIRE, *Fragments des instructions pour le prince royal de ****, § III.

tinctive et profonde sympathie, qui seule pourra pallier notre hostilité rationnelle à l'égard de certaines idées humaines ?

Mais, si nous avons préféré à tout autre le mot de « tolérance », c'est surtout parce qu'il était seul à correspondre nettement aux recherches que nous nous proposions.

En effet, aur'ons-nous choisi comme point de départ la question de 'a liberté de conscience, nous devions alors étudier aussi bien l'intolérance en elle-même que les « tolérants » et leurs doctrines. C'est en vain que J . Simon déclare au début de son cours : « Je n'essayerai pas de faire l'histoire de l'intolérance : ce serait faire l'histoire du monde[1]. » Il n'en consacre pas moins la majeure partie de son étude à résumer les abus et les crimes des institutions politiques et religieuses à l'égard de la liberté de penser.

Certes, il nous faudra parfois aborder la question de l'intolérance, et en particulier l'histoire de son avènement, car le fanatisme contribua toujours dans une large mesure à la manifestation des doctrines tolérantes, et, par suite, l'historique qu'on en peut faire est à même de fournir des renseignements précieux sur la psychologie de la tolérance. Cependant, nous nous efforcerons de laisser l'intolérance au second plan et de ne l'étudier qu'en tant qu'elle favorisa, d'une façon lointaine ou immédiate, le cours des idées dans telle ou telle direction.

A plus forte raison, ce travail ne sera-t-il pas une histoire de la libre-pensée. Mais, parfois, les tolérants furent des libres-penseurs avoués ; souvent aussi, ils le furent secrètement; souvent enfin, les adeptes de la libre-pensée, sans avoir parlé explicitement de la tolérance, aidèrent néanmoins au développement de ce principe particulier en prêchant en faveur de la liberté. D'ailleurs plus d'un tolérant faillit subir le sort réservé, jusqu'au XVIII[e] siècle, à la plupart des penseurs véritablement indépendants, à savoir, le bûcher

1. J. SIMON, *La liberté de conscience*, Paris, 4e édition, 1867, p. 101.

« purificateur ». Ils ressemblaient tous plus ou moins à ce licencié Zapata, dont Voltaire nous traduit les propositions peu orthodoxes, par lui présentées à la *junta* des docteurs de l'Université de Salamanque. «Zapata, dit-il en manière de conclusion [1], n'ayant point eu de réponse, se mit à prêcher Dieu tout simplement. Il annonça aux hommes le père des hommes, rémunérateur, punisseur et pardonneur. Il dégagea la vérité des mensonges et sépara la religion du fanatisme ; il enseigna et il pratiqua la vertu. Il fut doux, bienfaisant, modeste, et fut rôti à Valladolid l'an de grâce 1636. »

Aussi bien, il nous faudra parfois effleurer, ne fût-ce qu'en passant, l'histoire des idées scientifiques et surtout philosophiques, car souvent elles influèrent sur l'évolution du principe de la liberté de croyance, ce qui, d'ailleurs, explique suffisamment pourquoi « l'intolérance est si sûre d'elle-même, qu'elle ne se renferme pas dans les choses de la foi, et qu'à chaque instant, elle empiète sur le domaine des sciences et des lettres » [2].

Mais, jusqu'en ces indispensables digressions, nous nous efforcerons de ne jamais perdre de vue le but de ce travail, qui doit toujours rester l'histoire de la notion de tolérance et de ceux qui en furent les apôtres et les propagateurs.

D'ailleurs, une histoire de la liberté de conscience serait nécessairement incomplète : cette liberté, en effet, renferme et implique « plusieurs libertés nécessaires à son existence et à son exercice » [3], à savoir, le droit de penser, de prier et d'enseigner librement. Or seul le droit de penser, ou plutôt de croire, et de manifester individuellement sa croyance, est supérieur à toute objection. Quant au droit de prier, dont le corollaire politique serait la liberté des cultes, il doit se

1. VOLTAIRE, *Les Questions de Zapata.*
2. J. SIMON, *op. cit.*, p. 311.
3. J. SIMON, *op. cit.*, p. 287 sq.

définir plus exactement : le droit de prier en commun. Dès lors, on comprendra mieux son caractère de complexité : en effet, tout en restant évidemment en corrélation directe avec le droit de croire, il fait intervenir dans le débat de nouveaux facteurs, et leur importance est telle, que la question de la séparation des Eglises et de l'Etat n'est pas encore définitivement tranchée à l'heure actuelle ; en un mot, il n'est pas encore possible d'écrire un historique complet de cette question de la liberté des cultes, car seules les idées admises n'ont plus d'histoire. Toutefois, cette réserve étant faite, hâtons-nous d'ajouter que, jusqu'en 1789, la question de la tolérance engloba à la fois la question de la liberté des cultes et celle de la liberté de croyance au sens strict du mot. Enfin, pour ce qui est de la liberté d'enseignement, on doit, sans préjuger dans un sens ou dans l'autre de sa légitimité, reconnaître qu'elle est subordonnée à la solution de graves problèmes politiques ou philosophiques, tels que l'antinomie entre les droits, respectifs et peut-être contradictoires, des parents, des enfants et de l'Etat, en matière d'enseignement, et d'autre part le débat toujours actuel entre le positivisme et les partisans de la métaphysique.

C'est aussi pour les mêmes motifs que nous arrêterons cette étude au moment où la question s'est nettement fragmentée, c'est-à-dire à la Révolution française ; car, tout en proclamant la liberté de conscience, dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, la première République ne se prononçait définitivement qu'en faveur de la liberté de croyance : en fait, le débat restait ouvert en ce qui concerne la liberté des cultes et la liberté de l'enseignement.

Jusqu'à quel point la tolérance était-elle admise en réalité au début du XIXe siècle ? Il appartient de l'établir en faisant l'historique de cette notion ; déclarons, du moins, dès maintenant, que l'inscription de la liberté de conscience parmi les droits sociaux et politiques de l'être humain nous apparaît comme la conclusion d'une lente évolution morale, comme la

consécration légale d'une modification dans la mentalité des peuples. A partir de 1789, il ne s'agirait plus guère que de l'histoire de l'intolérance (et, pour la première moitié du XIXe siècle, cette tâche a été accomplie par Jules Simon) [1]. Somme toute, depuis la Révolution, la tolérance est devenue la norme, en droit et même en fait, puisque l'indépendance en matière de croyance religieuse n'expose plus l' « hérétique » (c'est-à-dire celui qui a le malheur de ne penser pas comme la majorité), non seulement à des supplices raffinés, mais non plus à la prison, ni même à quelque dommage matériel. L'intolérance a subsisté parmi les hommes en tant que phénomène psychologique; elle a disparu en tant que plaie sociale.

Cette étude sera donc précisément consacrée aux doctrines et aux actes des sages à qui l'humanité doit ce perfectionnement moral. Parfois, l'histoire manqua de justice ou d'impartialité dans l'appréciation de leur influence. Comme l'a fort bien dit Voltaire [2], elle n'est trop souvent « que le tableau des crimes et des malheurs ». « La foule des hommes innocents et paisibles disparaît toujours sur ces vastes théâtres » ; et maintes fois, pourtant, ce fut du sein de cette foule que s'élevèrent les voix les plus utiles à la cause de la civilisation.

Peu nombreuses, si on les compare aux encouragements à l'intolérance et aux apologies du fanatisme, ces protestations généreuses furent cependant moins rares qu'on ne pourrait le supposer, si l'on songeait combien il fallut de siècles pour assurer l'avènement de la tolérance.

A première vue, il pouvait sembler préférable de grouper en trois ou quatre époques caractéristiques les épisodes les plus importants de cette évolution morale aux multiples manifestations. Mais un examen tout au moins rapide des re-

1. Cf. J. Simon, *op. cit.*, *passim*, et en particulier, p. 227-282 (Troisième Leçon).

2. Voltaire, *l'Ingénu*, ch. X.

ligions antiques peut seul montrer comment l'intolérance, d'instinctive, devint consciente, et par suite s'organisa, ce qui devait contribuer sensiblement à faire naître la notion contraire. D'autre part, n'est-il pas nécessaire de rappeler brièvement les principales caractéristiques du moyen âge pour comprendre le grand mouvement des idées au XVIe siècle? Enfin, comment pourrait-on négliger le XVIIe siècle, qui fut bien, à vrai dire, un siècle d'intolérance, mais qui entendit la protestation indignée de Vauban, et ne put étouffer, sous les clameurs des intolérants de tous les partis, la voix railleuse et raisonneuse de ce Bayle, en qui nous croyons voir la véritable transition de Castellion à Voltaire? Dans l'histoire des idées, tout s'enchaîne et s'explique par filiation ou par réaction ; pour comprendre la résultante, il faut envisager les tendances contraires qui s'équilibrent en elle [1].

Mais il nous faudrait encore répondre à une dernière objection préalable ; toutefois, en restant autant que possible dans les limites d'une simple histoire de la tolérance, nous pensons avoir évité ce grave écueil de la méthode historique que Marillier [2] indiquait en ces termes : « C'est le danger peut-être de l'éducation historique de nous habituer à voir l'avenir à travers le passé..... Docilement, fidèlement, les hérétiques et les orthodoxes, les libres-penseurs et les croyants apprennent une même doctrine, une doctrine qui est commune à toutes les églises, à toutes les sectes : ils apprennent à haïr. » Et il ajoutait [3] : « Le grand besoin de ce temps-ci, c'est l'apaisement : ne plus haïr personne à cause de ses opinions, ne plus haïr même aucune doctrine, mais les respecter toutes, les critiquer loyalement, sincèrement, sans passion, aimer par-dessus toutes choses la liberté, la liberté

1. Que cette complexité irréductible du sujet soit notre excuse pour n'avoir pas toujours étudié dans leurs œuvres mêmes les auteurs antérieurs au XVIe siècle.

2. Cf. Marillier, *op. cit.*, p. 20-21.

3. Marillier, *op. cit.*, p. 67-68.

des autres, la liberté de ses adversaires comme celle de ses partisans, voilà la morale qu'il faudrait que chacun s'efforçât de pratiquer. »

C'est bien là l'idéal auquel nous songeons tout particulièrement en esquissant cet historique sommaire de l'idée de tolérance.

CHAPITRE PREMIER.

L'Antiquité et le Christianisme.

I

« Les plus anciennes civilisations dont le souvenir soit venu jusqu'à nous, affirme Jules Simon, reposent sur le principe de l'intolérance [1]. » Ne serait-il pas plus exact de dire que le principe des antiques civilisations orientales était en réalité la tyrannie ; cette tyrannie fut, il est vrai, sacerdotale, mais simplement par le fait que les dieux étaient alors les protecteurs et, par suite, les chefs suprêmes des peuples qui les adoraient ; or, les prêtres étaient les indispensables intermédiaires entre ces souverains invisibles et leurs sujets: ils « débitaient », selon l'expression de Voltaire [2], les oracles divins; en un mot, ils gouvernaient au nom de leurs dieux. L'histoire des religions et du sacerdoce chez les anciens peuples de l'Orient démontre, en effet, que la religion était alors « chose sociale » [3], et qu'elle occupa toujours une place prépondérante parmi les rouages politiques peu compliqués de ces civilisations primitives. Comme l'a dit Voltaire, « il semble que la plupart des anciennes nations aient été gouvernées par une espèce de théocratie » [4].

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 101-102.
2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, Intr., IX.
3. Cf. MARILLIER, *op. cit.*, p. 33.
4. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, *ibid.*

En Egypte, les prêtres, après avoir régné seuls pendant une longue suite de siècles, à l'époque préhistorique, conservèrent encore sous les pharaons un prestige réel et une autorité presque égale à celle des souverains. Grâce à l'hérédité et aux privilèges, leur caste s'enrichissait malgré le nombre sans cesse croissant de ses membres. « Instruits, mais pour eux seuls, ils se gardaient de propager les lumières qui, concentrées en leurs mains, assuraient leur autorité. Toute leur action au dehors se bornait à renfermer chaque homme dans sa classe, chaque classe dans sa fonction propre, et l'Etat dans la routine[1]. » Voltaire exagérait peut-être en disant que, sous leur influence, le peuple « s'abrutit et se déshonora par des superstitions barbares »[2] ; mais c'est probablement par leur faute que l'Egypte devint insociable, c'est-à-dire intolérante vis-à-vis des autres nations : le despotisme théocratique a toujours redouté les innovations, surtout lorsqu'elles pouvaient diminuer l'ignorance des peuples qu'il opprimait. Cette puissance de la caste sacerdotale sur l'opinion était assez considérable encore, même après la domination tyrannique des Perses, pour que les Ptolémées aient jugé utile d'étayer leur autorité sur le clergé national en accordant à celui-ci de nombreux privilèges.

Cette domination absolue du prêtre sur la vie privée et publique de toutes les classes de la société n'était pas spéciale à l'Egypte. Elle s'exerçait aussi en Mésopotamie : le guerrier assyrien, attribuant ses victoires à la protection des ses dieux, s'inclinait superstitieusement devant les Chaldéens, qui furent des savants peut-être, mais à coup sûr des imposteurs, et auxquels la crédulité humaine est redevable de ces deux inventions si favorables à la persistance des erreurs et des préjugés : la magie et l'astrologie. Plus tard, en Perse, ce sera la caste des Mages qui pervertira le culte iranien, lequel se passait de temple et d'autel, car, dans le

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 102.
2. Cf. VOLTAIRE, *La Princesse de Babylone*, VI.

principe, il n'avait d'autre objet que la purification de l'âme; ils rendront ce culte plus complexe, plus matériel, et, ce qui est encore plus important, ils transformeront cette religion familiale pour ainsi dire ou individuelle en un culte public, minutieux et solennel ; par suite, ils se rendront indispensables et acquerront ainsi une suprématie absolue sur la population entière. Et dans l'Inde, il n'en est pas autrement : le culte d'Indra, la libation familiale sur l'autel d'Agni qui suffisait à la primitive religion védique, ne purent conserver cette simplicité; le prêtre apparut, et la caste des brahmanes, puissamment hiérarchisée, conserva dans les lois de Manou sa prépondérance, non seulement morale, mais encore et surtout politique, sur le peuple hindou. A la société brahmanique, comme au royaume d'Egypte, on peut appliquer cette formule strictement mais douloureusement exacte : « Ils duraient à la condition de ne pas vivre [1]. » Lorsque survint un réformateur, lorsque, au nom d'une « doctrine de miséricorde », le Bouddha Gautama, moraliste et prophète sans dieu, voulut émanciper les Hindous de l'oppression tyrannique des brahmanes, il ne leur conseilla que la tendance au Nirvana, car leur servitude les avait habitués à désespérer de la vie.

Mais, quels que fussent les cruautés et le despotisme des théocraties primitives, on ne rencontre pas chez elles la véritable intolérance religieuse, reprochant à l'individu telle ou telle croyance pour d'autres raisons que la raison d'Etat.

Tout d'abord, « on ne vit jamais d'hérésies chez les anciennes religions, parce qu'elles ne connurent que la morale et le culte », tandis que, « dès que la métaphysique fut un peu liée au christianisme, on disputa, et de la dispute naquirent les différents partis, comme dans les écoles philosophiques » [2]. Les théocraties anciennes, en effet, ne subtilisaient pas sur les dogmes, et, d'autre part, elles ne cherchaient pas à sur-

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 102.
2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Hérésie », § 1.

prendre et à régenter la pensée intime de leurs sujets ; elles « se contentaient de réglementer la conduite extérieure des hommes » [1]. En un mot, leur prétendue intolérance n'était que de l'absolutisme. D'ailleurs, les dieux étaient nationaux, et, comme il semble qu'à cette époque, les peuples aient complètement et spontanément abdiqué leurs droits intellectuels et moraux entre les mains de ceux qui les gouvernaient, il est tout naturel que la nation entière ait été facilement d'accord sur le choix des dieux tutélaires et sur le culte qu'on leur devait rendre. Quant aux étrangers, s'ils venaient en conquérants, ils respectaient en général les croyances nationales ; s'ils venaient en qualité d'hôtes, ils s'inclinaient naturellement devant les règlements religieux comme devant toutes les autres lois civiles.

Par conséquent, on ne pouvait attenter à la liberté de conscience chez ces nations, puisque, dans ce régime théocratique, il n'y avait pas de vie intellectuelle en dehors des classes gouvernantes, puisqu'elles ignoraient en réalité la conscience religieuse.

II

L'histoire du peuple hébreu, à ce point de vue, est pour nous particulièrement intéressante : n'est-ce pas en Israël que naquit en effet le christianisme, réaction contre le despotisme sacerdotal des théocraties antiques et première révélation du sentiment religieux tel que le comprennent les temps modernes ?

Après de longs tâtonnements, et sous la pression de Moïse, réformateur plus politique que religieux, les Israélites choisirent un dieu national, non pas unique, mais prépondérant, parmi les nombreuses divinités d'Egypte et de Chanaan que révérait leur polythéisme primitif. Cette réforme, ce choix de Yahveh comme « dieu des Hébreux », n'était

1. Letourneau, *L'évolution de la morale*, Paris, 1894, 2e édit, p. 369.

d'ailleurs que l'extension à la nation entière d'une coutume depuis longtemps établie dans les diverses tribus ; il est même certain que Yahveh ne fut d'abord qu'une divinité toute locale [1]. La loi dite mosaïque, qui consacra dans la suite cette transformation du dieu de quelques-uns en protecteur de tous, fut en réalité le code religieux, politique et social d'Israël.

Le sacerdoce, qui était l'apanage de la tribu de Lévi, prit une place prépondérante dans le gouvernement ; les Juges, chefs militaires et dictateurs sans dynastie, restèrent absolument subordonnés aux prophètes, c'est-à-dire à la puissance sacerdotale modifiée et rendue plus étroite par une tendance naissante à l'exclusivisme religieux. Quant à la royauté, sa domination éphémère ne put enlever aux grands prêtres leurs privilèges.

Or cette organisation politique fut despotique et entraîna plus d'une fois des massacres, soit de populations voisines, soit même de tribus israélites révoltées contre la tyrannie des prêtres ou des juges [2]. Mais ces faits se produisirent surtout au moment où Yahveh obtint la suprématie; il s'agissait d'organiser la nation israélite, et ce monothéisme très relatif n'était qu'un moyen de centralisation politique.

Locke, dans sa *Lettre sur la tolérance* [3], a fort bien déterminé les caractéristiques de la religion juive à ce point de vue. A son avis, il était impossible aux Hébreux de séparer l'Eglise de l'Etat, le régime était nécessairement théocratique; c'est pourquoi ceux qui, après avoir accepté le culte de Yahveh, l'abandonnaient, étaient alors condamnés pour crime de trahison ou de lèse-majesté. « Les lois, dit-il, qui prescrivaient à cette nation le culte d'un seul Dieu, tout-puissant et invisible, étaient politiques, et faisaient partie

1. J. SOURY, *Etudes historiques sur les religions, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*, Paris, 1877, p. 40.

2. Cf. VOLTAIRE, *Des conspirations contre les peuples*, § I.

3. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, in *Œuvres philos.*, éd. Thurot, t. VII, 195-8.

du gouvernement civil, dont Dieu lui-même était l'auteur. » Quant aux étrangers, « qui n'étaient pas membres de la communauté israélite, ils n'étaient pas forcés à observer les rites de la loi de Moïse »[1].

Or c'est sur le passage suivant du *Pentateuque* que Locke fondait ses affirmations : « Celui qui offre son sacrifice à d'autres dieux qu'à l'Eternel sera voué à l'extermination. — Tu ne maltraiteras point l'étranger et tu ne l'opprimeras point, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte[2]. » Le second de ces versets de l' *Exode* confirme, mais seulement dans une certaine mesure, l'opinion de Locke ; du moins, il nous apporte un renseignement précieux : s'il est vrai que l'histoire du peuple juif révèle en général une sorte de haine pour les autres nations[3], encore ne faut-il pas imputer cette insociabilité aux préceptes de la loi mosaïque, et, à plus forte raison, ne doit-on pas considérer les guerres qui parfois en résultèrent comme des manifestations d'intolérance religieuse. Quant au régime intérieur de l'Etat, tout s'explique par cette remarque de Bayle : si le sacrilège et l'idolâtrie furent sévèrement punis, « c'est parce que dans la forme particulière du gouvernement, dans cette Théocratie sous laquelle le peuple d'Israël vivait, c'était une félonie, une sédition et une révolte contre le souverain magistrat »[4].

Il faut rappeler en outre que l'exégèse moderne a profondément modifié la chronologie biblique ; et une première conséquence de ces découvertes a été de mettre en relief ce fait important, que le monothéisme véritablement exclusif ne s'est établi en Israël qu'après de longues années. D'autre part, malgré le « joug des cérémonies »[5] qui caractérisait

1. *Ibid.*, p. 195-6.
2. *Exode*, XXII, 20-21.
3. Cf. VOLTAIRE, *La défense de mon oncle*, XIV.
4. BAYLE, *Commentaire philos.*, in *Œuv. div.*, La Haye, 1737, t. II, p. 408.
5. LOCKE, *op. cit.*, p. 188.

la religion des Hébreux, cette théocratie se singularisa tout particulièrement par l'indépendance qu'elle laissa aux « nabis » ou prophètes,à ces initiateurs religieux dont l'influence l'emporta bientôt sur celle des simples prêtres. Au début, ils se contentèrent d'accaparer autant que possible à leur profit la théocratie israélite. Mais, vers le VIII[e] siècle, sous l'influence d'une nouvelle école prophétique, se dessina un mouvement qui devait modifier profondément le sens de la religion d'Israël. C'est pour ainsi dire un nouveau « moment» dans le développement de « l'idée de Yahveh ». Les anciens prophètes, habitués à la notion d'un dieu national, admettaient fort bien que les peuples voisins eussent chacun leur dieu; ils refusaient seulement aux Hébreux le droit de sacrifier à ces dieux étrangers [1]. Bientôt, sous l'inspiration originale d'Isaïe et de Jérémie, le monothéisme israélite, de « nationaliste », devint, si l'on peut dire, « impérialiste »; les nouveaux prophètes affirmèrent que leur dieu était le dieu unique à qui tous les peuples devront se convertir. Cette transformation du culte national et politique en une religion universellement sociale réalisait évidemment une des conditions indispensables à l'avènement de l'intolérance proprement dite, mais il ne faut pas oublier que « cette notion de l'universalisme de Yahveh ne s'est dégagée qu'après de longs siècles du polythéisme et du particularisme religieux d'Israël » [2]; et comme, d'autre part, les nouveaux prophètes opposaient déjà au culte traditionnel, cruel et méticuleux, des principes religieux plus larges et plus humains, et fondaient en même temps le messianisme, ne semble-t-il pas que l'idée d'une religion universelle,inconnue aux premiers âges d'Israël, appartienne beaucoup plus au christianisme qu'à la religion du peuple hébreu ?

En résumé, la théocratie juive,parfois absurde et souvent sanguinaire, ne manifesta jamais que de l'intolérance poli-

1. Cf. J. Soury, *op. cit.*, p. 39.
2. *Ibid.*, p. 40.

tique [1], jusqu'au jour où elle donna naissance à un rameau qui devint plus vigoureux que la branche maîtresse, et qui développa bientôt, par une déviation imprévue, les germes d'intolérance inclus dans la doctrine des derniers prophètes.

III

Un seul peuple vivait alors par l'esprit, car seul il n'était pas soumis à l'absolutisme théocratique. Comme l'a dit Jules Simon, « la liberté, la philosophie dans l'antiquité, c'était la Grèce » [2]. Mais, en réalité, ceci ne s'applique guère à l'oligarchie lacédémonienne, avec ses instincts belliqueux et ses lois implacables ; c'est surtout à propos du peuple athénien que l'on a pu dire : « Le jeu des facultés humaines n'a peut-être été dans aucune race aussi libre, aussi prompt, aussi étendu [3]. »

A l'égard de l'étranger, c'est-à-dire de l'oriental, du « barbare », le peuple grec témoignait, il est vrai, d'un mépris égal à la haine des Hébreux pour les autres nations ; mais, si cette répulsion ne s'explique pas suffisamment par la rivalité si fréquente entre voisins immédiats, et s'il faut invoquer des motifs d'ordre intellectuel pour justifier cette antipathie, ne les cherchons pas particulièrement dans la différence de religion, mais songeons plutôt combien, pour l'esprit net et délié des Hellènes, les conceptions touffues et primitives des peuples d'Orient étaient incompréhensibles.

En effet, pas plus au point de vue religieux qu'à tous les autres, les Grecs n'ont eu le sentiment de l'universel. « Pour se représenter exactement le sentiment religieux d'un Grec, a dit Taine, il faut se figurer une vallée, une côte, tout le paysage primitif dans lequel une peuplade s'est fixée ; ce

1. Pour plus de détails, on pourrait consulter VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, ch. XII et XIII.
2. J. SIMON, *op. cit.*, p. 102.
3. A. CROISET, *Hist. de la littérature grecque*, t. Ier, Paris, 1885, p. 6.

n'est pas le ciel en général, ni la terre universelle qu'elle a sentis comme des êtres divins, c'est son ciel avec son horizon de montagnes onduleuses, c'est cette terre qu'elle habite, ce sont ces bois, ces eaux courantes parmi lesquelles elle vit. [1] » Ce caractère de localisation étroite, si favorable à la tolérance religieuse vis-à-vis des étrangers, ne fut d'ailleurs pas spécial au panthéisme des premiers âges de la Grèce. L'anthropomorphisme qui lui succéda de bonne heure ne fut guère qu'un travestissement de la religion primitive, et il conserva, entre autres caractéristiques, cette notion du dieu, non seulement national, mais même local.

D'autre part, en créant des dieux à son image, en leur attribuant toutes les faiblesses humaines, le peuple grec les rendait moins intangibles : par là seulement, les railleries d'un Aristophane ou d'un Lucien n'étaient plus sacrilèges. Quant aux interprétations hardies des philosophes, on comprendra mieux qu'elles n'aient que rarement provoqué des manifestations d'intolérance, si l'on songe à cette remarque de Taine : « Quand l'écho des discours philosophiques venait faire vibrer une âme remplie de formes pittoresques, c'était pour y épurer et agrandir les figures divines. La sagesse nouvelle ne détruisait pas la religion ; elle l'interprétait, elle la ramenait à son fonds, au sentiment poétique des forces naturelles [2]. » Enfin, le caractère grossier et puéril de cet anthropomorphisme, beaucoup moins séduisant que l'hylozoïsme primitif, contribua pour beaucoup à libérer l'aristocratie des superstitions populaires. « Dans l'Athènes du V[e] siècle, l'aristocratie était bien plus sceptique que le peuple. C'est elle qui avait encouragé les sophistes [3]. »

D'ailleurs, la mythologie des Grecs ne s'est même pas élevée au rang d'une véritable religion; elle n'a jamais eu ni révélateur, ni livres sacrés, ni doctrines métaphysiques et

1. TAINE, *Philosophie de l'art*, 8[e] éd., t. II, p. 246, et *ibid.*, IV[e] p., ch. I[er], par. 3.
2. TAINE, *op. cit.*, p. 236.
3. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, t. IV, Paris, 1891, p. 233.

morales ; il n'y eut que de rares tentatives d'organisation, tels l'orphisme et la réforme pythagoricienne [1]. D'autre part, le véritable culte, c'étaient les Jeux, l'amusement en l'honneur des dieux ; tout le reste, la prière et le sacrifice, n'était qu'une offrande morale ou matérielle en retour de laquelle la divinité protectrice devait accorder au donateur un avantage déterminé . Or la caste sacerdotale, très puissante et très riche, avait intérêt à faire respecter ce côté le plus étroit de la religion grecque : elle s'efforçait donc, par des lois sévères et de fréquentes condamnations [2], d'entretenir l'ignorance du peuple et de fortifier ses superstitions,et, d'autre part, les démagogues, pour des motifs faciles à comprendre, accordaient aux prêtres l'appui de leur influence. « Quiconque, a dit Voltaire, veut enseigner la raison à ses concitoyens est persécuté, à moins qu'il ne soit le plus fort, et il arrive toujours que le plus fort redouble les chaînes de l'ignorance au lieu de les rompre [3]. »

Condorcet, avec beaucoup plus de force et de précision que Voltaire,a décrit cette lutte des prêtres grecs contre la philosophie : « Les prêtres, dit-il,voyaient avec douleur des hommes qui, cherchant à perfectionner leur raison, à remonter aux causes premières, connaissaient toute l'absurdité de leurs dogmes, toute l'extravagance de leurs cérémonies,toute la fourberie de leurs oracles et de leurs prodiges. Ils craignaient que ces philosophes ne confiassent ce secret aux disciples qui fréquentaient leurs écoles ; que d'eux il ne passât à tous ceux qui, pour obtenir de l'autorité ou du crédit, étaient obligés de donner quelque culture à leur esprit ; et qu'ainsi l'empire sacerdotal ne fût bientôt réduit à la classe la plus grossière du peuple, qui finirait elle-même par être désabusée.— L'hypocrisie effrayée se hâta d'accuser les philosophes d'impiété envers les dieux, afin qu'ils n'eussent

1. JANET et SÉAILLES, *Histoire de la philosophie*, Paris,1899, p.800-01.
2. J. SIMON, *La liberté de conscience*, 5e éd., 1872, p. 8.
3. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VI.

pas le temps d'apprendre aux peuples que ces dieux étaient l'ouvrage de leurs prêtres [1]. » L'accusation d'impiété fut en effet le prétexte invoqué contre un grand nombre de philosophes, et, si tous ne furent pas condamnés, ils le durent au scepticisme ou plutôt au dilettantisme de l'aristocratie. Les prêtres en vinrent même parfois jusqu'à l'intolérance scientifique : Anaxagore ne fut-il pas poursuivi pour avoir déclaré que le soleil était plus grand que le Péloponèse ? L'école pythagoricienne avait été une des premières victimes de cet «obscurantisme» sacerdotal. Mais les affinités du pythagoricisme et du parti aristocratique permettent de voir surtout dans la destruction de l'école la conséquence d'une réaction démocratique, c'est-à-dire d'un fait d'ordre politique.

La condamnation qui a provoqué le plus de controverses et dont les partisans de la tolérance, Voltaire tout le premier, se sont le plus souvent occupés, c'est évidemment celle de Socrate.

Si Voltaire est revenu si fréquemment sur cette question, c'est que maintes fois les partisans de l'intolérance chrétienne ou ceux qui du moins cherchaient à l'excuser, ont cru voir dans la condamnation de Socrate une justification de leurs doctrines. Or, dans cette polémique, l'apôtre de la tolérance posait tout d'abord une question préalable : « Vous cherchez, disait-il, dans les républiques de la Grèce des exemples de la légèreté, de la superstition et de l'emportement de ces peuples ; vous en trouvez quatre ou cinq dans l'espace de trois cents années pour démontrer que la Grèce était intolérante et qu'il faut l'être. On démontrerait de même qu'il faut faire la guerre civile par l'exemple de la Fronde, de la Ligue, de la fureur des Armagnacs et des Bourguignons [2]. » Au surplus, l'exemple de Socrate était, à son avis, fort mal choisi.

1. CONDORCET, *Esquisse d'un tableau histor. des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1822, p. 66-7.

2. VOLTAIRE, *Un Chrétien contre six Juifs*, XXI.

En premier lieu, « on ne doit jamais rappeler le crime des Athéniens contre Socrate sans rappeler leur repentir »[1]. D'autre part, dans toute l'histoire grecque, il est le seul philosophe « dont il soit avéré que ses opinions lui coûtèrent la vie »[2], et encore son supplice fut-il « la plus douce des barbaries »[3]; ce ne fut pas la mort lente, les tortures et les supplices sans nom inventés par les « cannibales du douzième siècle »[4]: ce fut simplement la ciguë libératrice, qui ne pouvait effrayer ce philosophe septuagénaire.

Mais cette excuse serait bien insuffisante à démontrer la tolérance fondamentale du peuple grec ; ce qu'il faut se rappeler, ce sont les véritables raisons de la condamnation de Socrate.

Ce fut d'abord l'insociabilité du philosophe. « Pourquoi donc, dit Voltaire, les épicuriens (qu'on peut regarder comme une société d'athées) ne furent-ils jamais persécutés et Socrate fut-il condamné à boire la ciguë ? Il faut absolument qu'il y ait une autre raison que celle du fanatisme pour condamner Socrate. Les épicuriens étaient les hommes du monde les plus sociables, et Socrate paraît avoir été le plus insociable. Il avoue lui-même dans sa défense qu'il allait de porte en porte, dans Athènes, prouver aux gens qu'ils étaient des sots. Il se fit tant d'ennemis qu'enfin ils vinrent à bout de le condamner à mort; après quoi on lui demanda bien pardon[5]. »

Mais, outre ce motif tout personnel, des raisons d'ordre plus général devaient soulever contre Socrate la majorité du peuple athénien. On les trouvait exposées déjà sous une forme plaisante dans un petit « drame » intitulé *Socrate*, et « traduit de l'anglais de feu M. Tomson par feu M. Fatema,

1. *Ibid*,. p. 66.
2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, Introd. XXV.
3. VOLTAIRE, *Prix de la justice et de l'humanité*, art. XI (*Gazette de Berne*, 15 février 1777).
4. *Ibid.*, *loc. cit.*
5. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XII,

comme on sait », qui parut en 1755. Voltaire, dont l'incognito fut vite dévoilé, ne manquait pas d'introduire dans ce pamphlet quelques traits à l'adresse de ses ennemis personnels; mais il apportait aussi des affirmations précises sur les responsabilités respectives du peuple athénien, des prêtres et des juges, et enfin de Socrate lui-même, dans cette condamnation.

Il faut faire naturellement une part à l'exagération dans les hypothèses émises par Voltaire sous une forme toujours ironique. Cependant, il est bien possible que le peuple ait tenu Socrate pour « un de ces sobres et sérieux extravagants qui ont d'autres mœurs que les nôtres, qui sont d'un autre siècle et d'une autre patrie », pour « un insupportable raisonneur, qui corrompait les jeunes gens et qui les empêchait de fréquenter les courtisanes et les saints mystères ». Il est également possible que les prêtres aient dit en parlant de lui : « (C'est) un de nos ennemis jurés, qui pensent avoir rempli tous leurs devoirs quand ils ont adoré la divinité, secouru l'humanité, cultivé l'amitié et étudié la philosophie..... S'il y avait seulement dans Athènes cinq ou six sages qui eussent autant de considération que lui, c'en serait assez pour nous ôter la moitié de nos rentes et de nos honneurs »[1] ; et peut-être avaient-ils chargé en effet quelques personnages sans scrupules de circonvenir habilement les juges de Socrate[2]. Enfin, il n'est pas impossible que ces derniers se soient dit : « Entre nous, Socrate a raison, mais il a tort d'avoir raison si publiquement », et qu'ils aient conclu : « Je suis bien aise, après tout, d'avoir fait mourir un philosophe ; ces gens-là ont une certaine fierté dans l'esprit qu'il est bon de mater »[3]. Il est fort probable, d'ailleurs, que Socrate indisposa les esprits par des aphorismes dans le genre de celui-ci : « C'est le triomphe de la raison de bien vivre avec les gens qui n'en ont pas »[4].

1. VOLTAIRE, *Socrate*, drame, acte Ier, sc. II.
2. *Ibid.*, act. II, sc. VII.
3. *Ibid.*, act. III, sc. Ire.
4. *Ibid.*, act. Ier, sc. VII.

Voltaire a dit ailleurs que Socrate fut « moins victime de ses opinions que celle d'un parti violent élevé contre lui »[1], et l'a comparé, non sans quelque raison, à Arnaud, victime des Jésuites[2]. La critique moderne a justifié ses assertions; on a su comment, depuis trente ans, et sous l'influence des attaques d'Aristophane, un parti hostile à Socrate s'était constitué à Athènes. Puis le philosophe, critique indépendant de la démocratie, rendu plus impopulaire encore par l'amitié d'Alcibiade, s'était trouvé lié pour ainsi dire au sort des Trente tyrans, dont l'un, Critias, avait été son disciple. N'est-ce pas d'ailleurs ce Critias dont Sextus Empiricus rapporte qu'il regardait les dieux comme une invention des législateurs et comme destinés, dans la pensée de ceux-ci, à prévenir les délits cachés[3] ? Bien plus, ce rationalisme hardi ne se contentait pas de nier: en effet, il y avait déjà, outre l'idée morale, un germe de monothéisme dans la doctrine de Socrate ; or les Athéniens, tel Louis XIV, eussent préféré un athée à un novateur religieux. Cependant, les accusateurs de Socrate « se seraient tus s'il ne s'était agi que de la foi »[4]. En réalité, Socrate fut victime de la réaction démocratique, et par suite religieuse, qui suivit la chute des Trente tyrans, mais plus particulièrement encore des rancunes d'Anytos, un des chefs de la révolution[5], et de la haine des prêtres, dont sa doctrine, plus que le simple scepticisme, menaçait la situation. Il fut victime, enfin, du caractère national, de ces Athéniens à propos desquels Jules Simon a dit: « Libéraux et intolérants, superstitieux et incrédules, indifférents et cruels, voilà Athènes, voilà les juges de Socrate[6]. »

Si nous nous sommes arrêtés si longuement à cette ques-

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, Introd., XXVI.
2. VOLTAIRE, *Un Chrétien contre six Juifs*, XXI.
3. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 54.
4. J. SIMON, *La liberté de conscience*, 5e éd., p. 22.
5. CROISET, *Histoire de la littérature grecque*, t. IV, p. 232-33.
6. J. SIMON, *ibid.*, p. 21.

tion de la mort de Socrate, c'est qu'elle résume tout ce que l'on a pu dire pour prouver que les Grecs étaient intolérants. Mais qu'importe, en somme, que Socrate ait été légalement condamné ou non[1], qu'importe que la démocratie athénienne ait eu quelques lois tyranniques ? Il n'en reste pas moins vrai qu'il ne pouvait y avoir d'intolérance en Grèce, puisque là, pas plus qu'en Orient, la conscience religieuse n'avait fleuri sur la superstition ; c'est seulement chez les derniers stoïciens, chez Epictète et Marc-Aurèle, que se manifesta véritablement le sentiment religieux. Mais nous serons alors à Rome, et déjà paraîtra l'intolérance.

C'étaient des Hellènes, ces philosophes alexandrins dont la doctrine « contenait un principe qui eût épargné bien des crimes à l'humanité, s'il eût prévalu », le principe de la liberté de conscience, et qui protestaient contre l'intolérance naissante du christianisme [2]. Ce fut encore en Grèce que, plus tard, il fut permis à Lucien de railler aussi bien les divinités nationales que le dieu des chrétiens [3], sans que son scepticisme lui ait attiré ni haines ni dommages ; Voltaire, dans un dialogue entre Erasme, Rabelais et Lucien, lui a fait répondre, et non sans raison, au récit de ses deux successeurs sur l'intolérance de leur temps : « Tout ce que vous me dites me confirme dans l'opinion qu'il valait mieux vivre dans mon siècle que dans le vôtre [4]. »

Certes, si l'apôtre Paul a pu dire : « Athéniens, je me suis aperçu que vous êtes à tous égards bien dévôts, car, ayant vu en passant les objets de votre culte, j'ai trouvé même un autel sur lequel il est écrit : « A un dieu inconnu » [5], il n'en faudrait pas conclure avec Voltaire que la Grèce

1. Cf. V. Cousin, *Trad. des Œuvres de Platon*, t. Ier, argument de l'« *Apologie* ».

2. Denis, *Histoire des idées morales dans l'antiquité*, Paris, 1856, p. 411.

3. Cf. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, 2e édition, 1886, p. 342-3 et 362.

4. Voltaire, *Dialogue* X.

5. *Actes des Apôtres*, XVII, 22-23.

admettait indifféremment les dieux étrangers ; du moins, il est incontestable que l'intolérance, si elle exista en Grèce, fut politique et non religieuse, fortuite et non dogmatique, en un mot insconsciente et non volontaire.

IV.

Pas plus que le polythéisme grec, le polythéisme romain n'était intolérant. Cette religion était d'ailleurs particulièrement imprécise. L'imagination toute pratique du Romain ne lui a pas permis de se représenter ses dieux sous une forme bien déterminée. Ce ne sont pas les divinités presque humaines d'un peuple heureux de vivre comme la race hellène; ce sont les forces toutes-puissantes et inconnues qui se manifestent dans la nature, et que l'homme doit s'efforcer de rendre favorables par le respect et par les prières, puisqu'il ne leur peut résister. Dans ses invocations, le Romain disait toujours : « Qui que tu sois, dieu ou déesse,... ».

Cependant, le culte était minutieux, et la divination aurait pu exercer sur la politique romaine une influence prépondérante, si les Romains n'avaient su s'incliner en apparence devant les oracles, sans toutefois s'y conformer servilement : ils fermaient au besoin les yeux pour ne pas voir les signes défavorables à leurs projets. Enfin, comme l'a dit Voltaire, ce peuple « était incapable d'infliger des supplices barbares à ceux qui doutaient des augures comme Cicéron, augure lui-même, en doutait » [1].

D'ailleurs, bien que le pontificat ait été longtemps pour les patriciens une source de privilèges civils, il est impossible d'établir une comparaison entre les pontifes romains et les castes sacerdotales qui régnaient dans les civilisations antiques ; très souvent, le même homme d'Etat était successivement prêtre et magistrat. Et l'on peut voir, par ce fait,

1. VOLTAIRE, *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, VI.

que le culte des Dieux n'était encore à Rome, qu'un simple élément de l'organisation politique, et que, pour les Romains comme l'a dit Jules Simon, « la religion n'avait jamais été qu'un symbole de la patrie »[1].

De plus, il est parfaitement établi que cette religion était faite d'emprunts, puisque ses divinités lui vinrent du Latium et de la Sabine, tandis que la divination et les augures étaient des survivances étrusques. Même aux époques plus récentes de son histoire, elle n'hésita pas à adopter des croyances étrangères : par exemple, après la seconde guerre punique, on admit à Rome le culte d'une idole d'origine orientale, Cybèle, la « Grande Déesse ». D'autre part, après la conquête de la Grèce, les vainqueurs s'assimilèrent la religion des vaincus, et il y eut une fusion à peu près complète entre la mythologie des Grecs et celle des Romains. Et à ce propos, Voltaire raisonnait ainsi : « La tolérance de toutes les religions, disait-il, était une loi naturelle gravée dans les cœurs de tous les hommes ; or de quel droit un être libre pourrait-il forcer un autre être à penser comme lui ? Mais, quand un peuple est rassemblé, quand la religion est devenue une loi de l'Etat, il faut se soumettre à cette loi : or, les Romains, par leurs lois, adoptèrent tous les dieux des Grecs, qui eux-mêmes avaient des autels pour les dieux inconnus[2]. » Mais ce qui nous semble encore plus caractéristique, et surtout plus significatif, c'est la cérémonie de « l'évocation », par laquelle les armées romaines cherchaient à soudoyer, pour ainsi dire, les divinités protectrices de leurs ennemis. « Ces sages conquérants assiégeaient-ils une ville, ils priaient les dieux de la ville de bien vouloir passer dans leur camp. Dès qu'elle était prise, ils allaient sacrifier dans le temple des vaincus[3] ». Bien plus, ces cultes étaient transportés à Rome, et l'on y élevait des temples aux dieux des peuples conquis.

1. J. SIMON, *La liberté de conscience*, 4e éd., p. 104.
2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, L.
3. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XIII.

Ces caractères de la religion romaine expliquent suffisamment pourquoi il n'y eut pas à Rome d'intolérance philosophique. « Nul peuple ne fut plus religieux, a dit Voltaire, mais aussi, il était trop sage et trop grand pour descendre à punir de vains discours [1]. » Disons qu'il était trop incapable de considérer telle ou telle opinion religieuse comme un cas de conscience. La liberté absolue qu'il laissa aux philosophes, même aux plus hardis, tels que les épicuriens, en est la meilleure preuve. Si parfois on a pu soutenir que des philosophes avaient été poursuivis,c'est en faisant allusion à la loi *De mathematicis urbe expellendis* ; or Voltaire, tout le premier, a expliqué qu'elle visait non pas les amateurs de la sagesse, mais bien « de misérables charlatans, diseurs de bonne et mauvaise aventure, des Zingari qui s'intitulaient *Chaldéens, mathématiciens* » [2] ; en réalité, il n'y eut jamais de décrets édictés contre les philosophes.

Une seule des lois romaines pouvait, à la rigueur,devenir un instrument de persécution. Cicéron nous l'a transmise sous cette forme : « *Separatim nemo habessit deos, neve novos ; sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto* [3]. » Comme les Romains ne songeaient guère à inventer des dieux nouveaux, le précepte n'est intéressant qu'en ce qui concerne les dieux étrangers; or non seulement on accorda l'hospitalité, le droit de cité à plusieurs divinités orientales, comme on l'octroyait aux peuples conquis, mais encore tous les cultes furent tolérés à Rome, jusqu'aux luttes contre la propagande chrétienne. Aussi bien cette tolérance s'expliquait-elle à la fois par l'absence de dogmes établis, pour le polythéisme national, et par la modération du Sénat, qui estimait, longtemps avant Montesquieu, qu' « il faut honorer la divinité et non la venger » [4] et dont Voltaire a sou-

1. VOLTAIRE, *Comment. sur le livre des délits et des peines*, VI.
2. VOLTAIRE, *Un Chrétien contre six Juifs*, XXI.
3. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, II.
4. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, l. XII, ch. IV, in *O. C.*, Londres, 1772, t. Ier, p. 133-4.

vent commenté la maxime coutumière : « *Deorum offensæ diis curæ* [1]. » Il ne faut pas oublier d'ailleurs que ce passage fameux de la loi des Douze Tables, qui plaçait l'admission des cultes étrangers sous le contrôle du Sénat, avait toujours été appliqué dans un sens très libéral;en effet, non seulement on avait admis à Rome la Grande Déesse et les divinités grecques, mais encore on y célébrait Attys, fils de Cybèle. Les Egyptiens, « couverts de mépris » [2], n'en avaient pas moins à Rome un temple d'Isis, et la populace révérait également Sérapis ; enfin,à l'égard des nombreuses sectes juives qui vinrent s'y établir, le Sénat ne témoigna que d'une dédaigneuse indifférence.

Mais ces cultes exotiques, dont la populace appréciait surtout les rites bizarres et souvent licencieux, provoquèrent bientôt des troubles, et, en l'an 186, après la scandaleuse affaire des Bacchanales, le Sénat s'aperçut que, sous couleur de religion, il se formait dans Rome de véritables associations de malfaiteurs : il eût peut-être toléré la dépravation, mais il ne pouvait laisser mettre en péril les bases mêmes de la société. Un sénatus-consulte rétablit avec plus de sévérité les dispositions de la loi des Douze Tables contre la liberté de culte. Par conséquent, si, à ce moment, le Sénat ne permit plus dans l'enceinte de Rome d'autres cultes que ceux qui étaient expressément autorisés, « il faut moins voir dans ce fait un acte d'intolérance et de fanatisme qu'une simple mesure de police et d'ordre public » [3].

Pour le même motif, il ne faut pas taxer d'intolérance les maximes que Dion Cassius prête à Mécène : celui-ci conseillait, paraît-il, à Auguste de n'honorer que les dieux reçus par la tradition nationale, de haïr et de réprimer les innovations en matière religieuse ; « car ceux, expliquait-il, qui

1. VOLTAIRE, *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, VI, et *Traité de la tolérance*, VIII.
2. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XIII.
3. DENIS, *op. cit.*, p. 412.

introduisent de nouveaux dieux portent beaucoup de gens à se soumettre à des lois étrangères »[1]. Bayle a fait sur ce point une juste remarque : « La maxime de Mécène, dit-il, était plus judicieuse en ce temps-là qu'elle ne l'est aujourd'hui, parce que, les Romains accordant pleine liberté de conscience à toutes les sectes du paganisme et adoptant souvent les cultes des autres pays, la présomption était qu'un homme qui ne trouvait point son compte dans un culte si étendu et si libre, et qui cherchait des innovations, avait pour but de se faire chef de parti et de cabaler en matière de politique sous le prétexte du service des dieux [2]. »

D'ailleurs, les mesures sévères prises par le sénat contre les perturbateurs ne reçurent qu'une application momentanée. L'incrédulité allait chaque jour augmentant, tandis que le culte subsistait et florissait sous forme de cérémonies publiques ; on voyait élever de nombreuses statues aux divinités traditionnelles au moment où la majorité de la population ne croyait même plus aux philosophes.

Enfin, pour citer un exemple particulièrement intéressant de la tolérance romaine, rappelons combien fut libre le développement des sectes juives à Rome. Tandis que les Romains, en Palestine et en Gaule, s'étaient, par nécessité, attaqués à la religion des pays conquis, ils tolérèrent dans la métropole l'exercice des cultes qu'ils proscrivaient dans les pays d'origine.

Ce n'étaient pas là des mesures contradictoires. Comme l'a fait remarquer Condorcet, chez ces nations, « les prêtres étaient les juges de la morale : la vertu consistait dans l'obéissance à la volonté d'un dieu dont ils se disaient les seuls interprètes. Leur empire s'étendait sur l'homme tout entier; le temple se confondait avec la patrie : on était adorateur de Jéhova ou d'Œsus, avant d'être citoyen ou sujet de l'empire, et les prêtres décidaient à quelles lois humaines leur dieu

1. Cf. DENIS, *op. cit.*, p. 220.
2. BAYLE, *Commentaire philosophique*, p. 355, in *Œuvres div.*, t. II.

permettait d'obéir. Ces religions devaient blesser l'orgueil des maîtres du monde [1]. »

Combien cette observation est exacte en ce qui concerne le peuple hébreu, nous avons déjà pu l'apprécier : si Titus, lorsqu'il prit Jérusalem, en l'an 70 après Jésus-Christ, se crut en droit de détruire le temple,c'est qu'il comprenait que la religion avait seule fait la grandeurde cette race,qu'elle était à la fois le principe et le but de toute sa politique, et que la ruine de la cité sainte était une condition nécessaire à la dispersion du peuple hébreu. Ce fut donc là une proscription exclusivement politique. Et l'on peut s'expliquer par un raisonnement analogue l'acharnement avec lequel Claude, une trentaine d'années auparavant, avait poursuivi les druides en Gaule, puis en Grande-Bretagne [2]. Le druidisme était en effet d'origine britannique ; ces théologiens primitifs avaient apporté en Gaule des croyances cependant moins grossières que le « naturalisme » des premiers Gaulois : ils s'étaient bientôt constitués en caste sacerdotale ; leur puissance et leurs richesses s'étaient progressivement accrues, et leur idéal était vraisemblablement d'assurer, par un accord entre les divers chefs politiques et militaires, la constitution d'un pouvoir central dont ils eussent été, sinon les maîtres, du moins les inspirateurs [3]. N'est-il pas compréhensible que Rome se soit crue obligée de poursuivre ses chefs d'une religion nationale, nécessairement hostiles à la domination étrangère ? La religion en elle-même n'était donc nullement le véritable motif de ces persécutions.

C'est pourquoi il n'y a rien d'étonnant à ce que les Romains aient toléré la religion juive dans leur cité elle-même. Les Israélites, à partir du IIe siècle environ av. J.-C., s'étaient peu à peu détachés du sol natal,et ils avaient fondé de

1. CONDORCET, *op. cit.*, p. 104.
2. Cf. GUIZOT, *Histoire de France*, t. Ier, Paris, 1872, p. 81.
3. Cf. *ibid.*, p. 100.

nombreuses colonies jusqu'en Gaule et en Espagne. Or nous avons vu comment leur religion, simplement nationale au début, avait admis, avec le messianisme, la notion de l'universalisme religieux ; elle était devenue par conséquent trop métaphysique pour être tolérante, mais sa doctrine n'était pas encore assez solidement établie pour que, en se répandant ainsi à l'étranger, elle ne subît, dans ces milieux divers, de nombreuses modifications ; il en résulta de multiples discussions et de fréquents attentats à la liberté de conscience, qui furent, si l'on veut, les premières manifestations de véritable intolérance. Mais, malgré ces polémiques, et bien qu'ils fussent encore plus méprisés à Rome que les Egyptiens, les Juifs y avaient obtenu, moyennant finance, l'autorisation d'élever des synagogues ; bien plus, on permit à la secte hérodienne, au moment même où Vespasien préparait le premier siège de Jérusalem, de célébrer la fête de celui qu'ils tenaient pour un messie [1]. Voltaire aimait à citer ces vers de la cinquième satire de Perse :

> Herodis venere dies ; unctaque fenestra
> Dispositæ pinguem nebulam vomuere lucernæ... [2].

qui dépeignent avec tant de réalisme les coutumes superstitieuses de la plèbe et le coudoiement habituel entre prêtres et sectateurs des divinités les plus diverses.

Par conséquent, on peut conclure que « jamais l'antiquité païenne n'avait été mise en demeure de se prononcer sur la liberté de conscience jusqu'à l'apparition de l'Evangile. Chacun était libre de croire ce qu'il voulait, pourvu qu'il n'attaquât point l'ordre établi. » Encore cette restriction n'était-elle pas absolue, puisque à Rome, la plupart des cultes étrangers furent tolérés. Pourquoi donc en fut-il autrement du christianisme ? C'est parce que, plus encore que les sectes juives, il était lui-même intolérant.

1. Voltaire, *Dieu et les hommes*, XIII.
2. Voltaire, *Un Chrétien contre six Juifs*, XXI.

V

Pour établir à quels points de vue le christianisme fut intolérant et dans quelle mesure il le fut, nous étudierons successivement: le milieu dans lequel apparut le réformateur, ses idées personnelles telles qu'on peut les présumer d'après les évangiles, la doctrine primitive et la nouveauté de ses tendances, enfin les interprétations ultérieures qui la défigurèrent rapidement.

Déjà nous avons vu comment l'exclusivisme religieux apparut chez le prophète Isaïe, et se compliqua naturellement d'une tendance à l'universalité. « Les étrangers, disait Isaïe, qui s'attacheront à l'Eternel pour le servir, pour aimer le nom de l'Eternel, pour être ses serviteurs, tous ceux qui garderont le sabbat, pour ne le point profaner, et qui persévéreront dans mon alliance, je les ramènerai sur ma montagne sainte, et je les réjouirai dans une maison de prières ; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel ; car ma maison sera appelée une maison de prières pour tous les peuples. Le Seigneur, l'Eternel parle, lui qui rassemble les exilés d'Israël : je réunirai d'autres peuples à lui, aux siens déjà rassemblés [1]. »

Cette doctrine nouvelle se développa chez Jérémie et chez ses successeurs : d'ailleurs, les Hébreux admirent cet idéal religieux avec d'autant plus d'enthousiasme qu'il se précisa bientôt dans l'espoir d'un « Messie », venant réaliser dans le monde cette unité de croyance au profit de la religion israélite. Mais les prêtres tenaient naturellement à la conservation de l'état de choses actuel, puisqu'il était favorable à leurs intérêts ; aussi, pour eux, cet idéal messianique ne fut-il probablement admissible qu'à la condition de rester toujours lointain. Quoi qu'il en soit, lorsqu'un homme se présenta, qui déclarait être le Messie toujours annoncé et tant

1. ISAÏE, LVI, 6-8.

espéré par les fidèles, lorsqu'on vit des foules suivre avec enthousiasme ce prophète indépendant, les prêtres provoquèrent rapidement une réaction contre cette atteinte à leur pouvoir. Il est d'ailleurs fort possible qu'ils n'aient vu en Jésus qu'un agitateur dangereux pour l'espoir, si faible déjà, de cette théocratie hébraïque qui, tout en exerçant encore sur Hérode une influence réelle, subissait le joug pesant de la domination romaine. D'ailleurs, comme l'a souvent fait remarquer Voltaire, « il n'était pas encore question d'établir une religion différente de la loi mosaïque;... il ne s'agissait que de savoir si Jésus avait été prophète ou non »[1]. « Socrate, dit-il encore, ne fut point accusé de vouloir fonder une secte nouvelle : on n'accusa point Jésus d'en avoir voulu introduire une. Il est dit que les princes des prêtres et tout le conseil cherchaient contre Jésus un faux témoignage pour le faire périr. Or, s'ils cherchaient un faux témoignage, ils ne lui reprochaient donc pas d'avoir prêché publiquement contre la loi. Il fut en effet soumis à la loi de Moïse depuis son enfance jusqu'à sa mort... Né Israélite, il vécut constamment Israélite[2]. » En effet, de trois choses l'une : ou bien Jésus était un imposteur (car on ne songeait guère à cette époque aux explications par l'auto-suggestion) ; ou bien il était un continuateur des derniers prophètes, plus exalté et plus indépendant, mais probablement moins instruit, puisqu'il n'écrivit rien; ou bien enfin il était le Messie attendu par le peuple hébreu et auquel le prophète avait prédit : « Tu appelleras des nations que tu ne connais pas, et les nations qui ne te connaissent pas accourront vers toi[3]. » Mais, quelle que fût l'opinion adoptée par les prêtres, Jésus ne pouvait du moins leur apparaître comme le fondateur d'une religion nouvelle, car il observait scrupuleusement les rites du culte juif. Si d'ailleurs on veut négliger les explications bien sou-

1. VOLTAIRE, *Hist. du Christianisme*, VII.
2. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, XIV.
3. ISAÏE, LV, 5.

vent suspectes des évangiles, il est permis de se demander jusqu'à quel point Jésus s'est posé lui-même en réformateur religieux.

Cependant, cette conformité n'était qu'apparente, à vrai dire, car l'essence du christianisme, ou plus exactement de la doctrine de Jésus, contrastait étrangement avec les principes de la religion qui lui avait donné naissance. La comparaison établie par Voltaire entre Socrate et Jésus ne manque pas en effet d'exactitude, car tous deux furent plutôt moralistes que métaphysiciens : c'est là un fait que l'exégèse moderne a tout particulièrement mis en relief. Ce côté moral et non plus politique de la religion constitue la différence la plus importante entre le christianisme et le judaïsme. D'autre part, et par suite précisément de cette première différence, c'est dans la doctrine de Jésus que se révéla un ensemble de phénomènes psychologiques inconnus de l'antiquité païenne, la conscience religieuse [1]. Mais, du jour où la religion devint un cas de conscience, il lui fut permis d'exiger, sinon pour le culte, du moins pour la croyance, la liberté absolue : en un mot, la question de la liberté de conscience se posait d'office, et la religion nouvelle devait logiquement être la première à trancher en un sens libéral cette question qu'elle avait rendue actuelle et même urgente. Or c'est précisément sur ce point qu'apparaît la contradiction entre la doctrine du fondateur et les interprétations de ses disciples et sectateurs.

On peut dire qu'il y a même contradiction au sein de la doctrine de Jésus; et peut-être l'hypothèse de Guizot est-elle justifiée dans une certaine mesure, qui croit pouvoir expliquer ces préceptes souvent incompatibles par une opposition fondamentale entre la sévérité des dogmes israélites et la douceur du caractère (c'est-à-dire les tendances moralisatrices) du prophète galiléen [2]. Toutefois, il ne faut ja-

1. Plus encore que les prophètes, ses précurseurs, bien qu'Osée ait dit : « J'aime la piété et non les sacrifices, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. » (OSÉE, VI, 8.)

2. Cf. GUIZOT, *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, Paris, 1864, p. 274.

mais oublier, comme le faisait remarquer Clémence Royer [1], que toute supposition sur le véritable caractère de Jésus, sur ses idées, et sur sa vie même, est toujours une induction basée sur des documents d'une valeur douteuse et ne doit par suite être admise que sous réserves.

Quoi qu'il en soit, parcourons les Evangiles, et nous nous apercevrons que, la plupart du temps, ils justifient cette remarque de Bayle sur Jésus : « La qualité pour ainsi dire dominante de sa personne a été l'humilité, la patience, la débonnaireté... Apprenez de moi, disait-il à ses disciples, que je suis débonnaire et humble de cœur [2]. » Quel était en effet l'objet de ses incessantes prédications ? Le Sermon sur la montagne n'est qu'un appel à la douceur, à la modération, à ce qui aurait pu devenir la charité chrétienne. « Heureux, dit Jésus, ceux qui sont doux, car ils possèderont la terre..... Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde... Heureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu [3]. » Non seulement il ne faut pas tuer son frère, mais encore ne faut-il pas s'irriter contre lui [4]. Et ceci n'est rien, car Jésus ajoute : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et *tu haïras ton ennemi*. Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et il répand sa lumière sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant [5] ? » Pourquoi d'ailleurs faut-il éviter les jugements téméraires ?

1. Dans la préface à sa traduction de : Darwin, *L'origine des espèces.*
2. Bayle, *Commentaire philosophique*, ch. Ier, in *Œuv. div.*, t. II, p. 373.
3. *Evangile selon saint Matthieu*, V, 5, 7, 9.
4. *Ibid.*, v, 21-22.
5. *Ibid.* v, 43-47. — Cf. *Ev. selon saint Luc*, VI, 27-38.

C'est parce que l'on sera jugé plus tard comme on a jugé soi-même [1] (et cette formule vague peut aussi bien avoir rapport à la justice humaine qu'à la justice divine). C'est pourquoi l'on doit pardonner de tout cœur à son prochain, et ne pas imiter ce serviteur tenu quitte de sa dette par son maître miséricordieux, et qui, impitoyable créancier, manque d'étrangler à son tour un de ses débiteurs [2]. C'est pourquoi aussi Jésus pardonne à la femme adultère, aucun des pharisiens ne s'étant jugé assez irréprochable pour lui jeter la première pierre [3]. D'ailleurs, tout en déclarant que son joug était doux [4], Jésus ne s'illusionnait guère sur la difficulté qu'il y avait à mettre en pratique sa doctrine, car il disait, non sans quelque mélancolie « Heureux celui pour qui je ne serai pas une occasion de chute [5]. » Si l'on se remémore aussi la parabole de l'enfant prodigue, celle du bon Samaritain, et bien d'autres encore, on convient avec Voltaire que Jésus prêcha surtout « la douceur, la patience et l'indulgence » [6].

Cependant, on peut se demander comment se concilient avec ces sentiments pacifiques certains passages de l'Evangile, et en particulier celui-ci : « Un de ses diciples lui dit : Seigneur, permets-moi auparavant d'aller ensevelir mon père. Mais Jésus lui dit : Suis-moi, et laisse les morts ensevelir les morts [7]. » N'est-ce pas là un exclusivisme peu compatible avec le respect des parents, prêché sans cesse par l'Evangile ? D'autre part, bien qu'il faille, avec Voltaire, convenir que les versets si souvent utilisés par les adversaires de la tolérance : « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père, sa mère, ses frères et ses sœurs, bien plus, s'il ne hait sa propre vie, il ne peut être mon disciple » [8], signifient

1. *Ev. selon saint Matthieu*, VII, 1-5.
2. *Ibid.*, XVIII, 23-25.
3. *Cf. Ev. selon saint Jean*, VII, I-II.
4. *Ev. selon saint Matthieu*, XI, 30.
5. *Ibid.*, XI, 6.
6. VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, XIV.
7. *Ev. selon saint Matthieu*, VIII, 21-22.
8. *Ev. selon saint Luc*, XIV, 26.

simplement qu'il ne faut pas balancer entre ses plus chères affections et la religion, il n'en est pas moins vrai que ce passage est commenté en un tout autre sens par saint Matthieu, puisqu'il fait dire par Jésus aux apôtres : « Le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant ; les enfants s'élèveront contre leurs parents et les mettront à mort, et vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé..... Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je suis venu apporter, non la paix, mais l'épée......L'homme aura pour ennemis ceux de sa propre maison [1]. » Mais, à vrai dire, il est possible que ce soient là des exagérations maladroites de l'Evangéliste, et il serait certes bien difficile de les concilier, sans raisonnement trop subtil, avec les principes fondamentaux de la doctrine morale, avec ceux mêmes qui étaient déjà contenus dans la doctrine mosaïque. De même Jésus, en chassant les vendeurs du temple, ne faisait que supprimer une profanation défendue par la loi judaïque. Quant à la *parabole des noces* [2] et au trop fameux « *compelle intrare* » [3] (sur lequel a si longtemps ergoté l'intolérance chrétienne, et qui peut-être signifiait simplement : « insiste pour qu'ils entrent », sans indiquer une nuance de contrainte), nous y voyons de l'exclusivisme religieux, mais non à proprement parler de l'intolérance. Peut-être aussi ne faut-il tirer aucune conclusion de ces mots de Jésus : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont des voleurs ou des brigands [4]. » Ces paroles sont d'ailleurs rapportées par Jean, le plus intolérant des quatre Evangélistes et certainement le moins véridique.

Ce fut en effet la caractéristique de la doctrine de Jésus d'être généreuse et large au point de vue moral, mais exclusive et absolue au point de vue religieux. Ecoutez-le proclamer sans cesse son mépris pour les païens et les publicains,

1. *Ev. selon saint Matthieu,* X, 21-22. 34, 36.
2. *Ev. selon saint Matthieu,* XXII.
3. Cf. *Ev. selon saint Luc,* XIV, 16, 24. (Parabole du festin.)
4. *Ev. selon saint Jean,* X, 8.

et déclarer à chaque instant qu'au jugement dernier, la justice divine sera impitoyable. « Celui, dit-il, qui croit au Fils a la vie éternelle; celui qui ne croit pas au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui [1]. » Il menace les villes rebelles : « Malheur à toi, Chorazin ! Malheur à toi, Bethsaïda! Car si les miracles qui ont été faits au milieu de vous avaient été faits dans Tyr et Sidon, il y a longtemps qu'elles se seraient repenties sous le sac et la cendre... Et toi, Capernaoum, seras-tu élevée jusqu'au ciel? Non, tu descendras jusqu'aux enfers... [2]. » Il prononce enfin cette parole décisive : « Qui n'est pas avec moi est contre moi, qui n'assemble pas avec moi disperse [3]. » On trouve donc dans la doctrine de Jésus de l'exclusivisme, mais on doit surtout le tenir pour une survivance des dogmes israélites tels que les avaient fixés les derniers prophètes. C'est là ce que Jules Simon appelle « l'intolérance religieuse » du christianisme, et ce dont il a fort bien analysé les causes. « Une religion, dit-il, c'est une doctrine philosophique fondée, non sur une démonstration, mais sur l'autorité. » Cela était déjà vrai de toutes les religions païennes ; mais elles n'avaient pas en général de tradition solidement établie, c'est-à-dire pas de dogme. « Le christianisme, au contraire, avait une tradition consacrée par l'histoire, remontant sans interruption à l'origine du monde, renouvelée et sanctionnée par une révélation dont il nommait l'auteur, dont il disait la date précise, et qui se résumait dans un symbole clair et unique [4]. » Il en résultait que, si l'on admettait en principe la révélation, si on la tenait pour authentique, la religion chrétienne devenait par suite nécessairement vraie et seule vraie; elle devait donc le proclamer: en un mot, l'intolérance, ou, si l'on préfère, l'exclusivisme religieux devenait, non seulement juste, mais encore indispensable.

1. *Ibid.*, III, 36.
2. *Ev. selon saint Matthieu*, XI, 21-23.
3. *Ev. selon saint Matthieu*, XII, 30.
4. Cf. J. Simon, *op. cit.*, p. 107.

Or on ne peut reprocher à une religion de croire à la vérité de ses dogmes et de les mettre en pratique, pouvu toutefois qu'ils ne constituent pas un danger pour les bases mêmes de l'Etat ; d'autre part, on ne peut lui reprocher d'exclure de son sein les dissidents, à la condition qu'elle n'attente jamais à la liberté des sectateurs d'autres religions, et qu'elle ne prononce envers ses fidèles aucune peine temporelle. C'est précisément parce qu'elle se conformait à cette double obligation envers la liberté humaine que la doctrine personnelle de Jésus ne peut être regardée comme véritablement intolérante.

Il semble en effet que le réformateur n'ait manifesté aucune préoccupation politique. Comme l'a fait remarquer Locke : « Content d'enseigner aux hommes comment ils peuvent, par la foi et les bonnes œuvres, obtenir la vie éternelle, il n'a institué aucune espèce de gouvernement, et il n'a point armé le magistrat du glaive, pour contraindre les hommes à quitter leurs opinions et à recevoir sa doctrine [1]. » Non seulement il « n'a pas proféré une seule parole contre le culte des Romains dont sa patrie était environnée » [2], si ce n'est ses vagues imprécations contre tout le paganisme, mais encore les peuples, en adoptant le christianisme, n'avaient pas à adopter une nouvelle forme de gouvernement. Bien plus, Jésus prêchait explicitement le respect des pouvoirs établis, la soumission aux lois locales, qu'elles fussent hébraïques ou romaines. « Lorsqu'ils arrivèrent à Capernaoum, dit l'Evangéliste, les percepteurs du didrachme s'approchèrent de Pierre et lui dirent : « Votre maître ne paie-t-il pas le didrachme ? — Oui, dit-il ». Quand Pierre entra dans la maison, Jésus le prévint et lui dit : « Que t'en semble, Simon ? Sur quoi les rois de la terre lèvent-ils des impôts ou des contributions ? Sur leurs fils ou sur les étran-

1. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, in *Œuv. philos.*, éd. Thurot. 1825. t. VII, p. 196.
2. VOLTAIRE, *Homélies prononcées à Londres en* 1763 (II, *De la superstition*).

gers ? — Sur les étrangers, répondit-il. — Ainsi donc, dit Jésus, les fils en sont exempts. Mais, pour ne pas les scandaliser, va-t'en à la mer, jette l'hameçon, prends le premier poisson que tu tireras de l'eau, ouvre-lui la bouche et tu y trouveras un statère. Prends-le, et donne-le-leur pour moi et pour toi [1]. » Et rien ne démontre mieux la distinction que Jésus voulait maintenir entre le spirituel et le temporel que sa réponse bien connue aux questions insidieuses des pharisiens et des hérodiens : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu [2]. » Cette doctrine du christianisme primitif justifie ces paroles que Voltaire prêtait à un soldat romain, adepte de la religion nouvelle :

Un sujet gouverné par l'honneur
Distingue en tous les temps l'Etat et sa croyance.
Le trône avec l'autel n'est point dans la balance.
Mon cœur est à mes dieux, mon bras à l'empereur [3].

C'est pourquoi d'ailleurs Hérode se refusait à voir en Jésus un rebelle ou un chef de parti dangereux; c'est pourquoi Pilate, lui aussi, se refusait à l'envoyer lui-même au supplice, et laissait à la populace ameutée par les prêtres la responsabilité de cette condamnation ; c'est pourquoi enfin la doctrine de Jésus, qui plaisait aux miséreux à cause de la haine des riches, et peut-être aussi aux plus mystiques d'entre les Hébreux par ses tendances spéculatives et poétiques, déplut souverainement à la majorité de la population. Celle-ci, en effet, admettait bien l'universalité future de sa religion, grâce à une rénovation politique d'Israël, mais elle trouvait un antagonisme absolu entre sa doctrine étroitement nationale et le christianisme universellement humain. C'est à peine si les Hébreux pouvaient

1. *Ev. selon saint Matthieu*, XVII, 24-27.
2. *Ibid.* XXII, 15 22. — Cf. *Ev. selon saint Luc*, XX, 20-23.
3. VOLTAIRE, *Les Guèbres*, acte Ier, sc. Ire. (On sait que Voltaire, sous le nom des Guèbres, voulait peindre les premiers chrétiens.)

concevoir cette notion d'un dieu qui fût indépendant des frontières géographiques, d'un dieu qui fût autre chose qu'un des principes gouvernementaux : or le christianisme n'était ni une religion nationale, ni, à plus forte raison, une religion d'Etat.

Mais les Israélites avaient tort de s'inquiéter, du moins dès ce moment; il eût été plus habile de leur part de s'assimiler, dans la mesure du possible, ce qu'il y avait de séduisant et d'utile dans la doctrine nouvelle, que de la poétiser par la condamnation et par le supplice de son fondateur, résigné d'ailleurs à la mort. Seul, en effet, ce moraliste, qui, dans notre siècle même, paraîtrait peut-être hardi, pouvait avoir à cette époque l'esprit assez large pour maintenir sa religion indépendante et tolérante vis-à-vis du régime politique; seul il comprenait la nécessité de ce divorce entre la société civile et la société religieuse, et le sentait indispensable à la liberté de conscience que sa doctrine menaçait par ailleurs.

« La grande originalité du christianisme, a dit Marillier, ce n'est pas sa morale, ce ne sont pas ses dogmes, c'est la conception que le Christ a apportée au monde des rapports de l'homme et de Dieu. Les vieilles religions sociales sont brisées ; une religion nouvelle est née, où l'homme et son père céleste restent seuls en présence.... Le chrétien ne fait partie d'aucune société religieuse ; il est l'ami de Dieu, c'est en lui qu'il vit, en lui qu'il pense ; il ne peut songer à opprimer ceux qui ne sont point liés à lui ; son salut est son œuvre à lui seul, l'œuvre de sa foi, l'œuvre de la grâce toute-puissante, de la Χάρις τοῦ Θεοῦ. Mais ce christianisme idéal n'a jamais vécu que dans la pensée du Maître : c'est peut-être le christianisme de l'avenir, ce n'est point à coup sûr le christianisme du passé[1]. »

En effet, la doctrine de Jésus (telle du moins qu'on peut l'établir d'après les renseignements si souvent contradictoires des quatre Evangiles) ne s'est maintenue à peu près

1. MARILLIER, *op. cit.*, p. 34-35.

pure que chez les premiers apôtres. Dans son *Epître aux Romains*, Paul prêche encore une tolérance assez remarquable : « Soyez accueillants, dit-il, pour qui est faible en la foi, sans juger ses pensées..... Que chacun se fasse une conviction entière et personnelle....Ainsi, chacun de nous rendra compte à Dieu poür lui-même. Cessons donc de nous juger les uns les autres, et prenons plutôt la résolution de ne placer devant notre frère ni pierre d'achoppement ni piège [1]. » Il ordonnait encore de se soumettre aux pouvoirs publics, de se faire un cas de conscience de payer l'impôt et le cens, et recommandait enfin d'honorer le roi : il faut remarquer, il est vrai, que tout ceci équivalait encore au respect de la personne divine, puisque le pouvoir civil, comme toutes choses, a été institué par Dieu [2]. Pour l'apôtre, d'ailleurs, tous les commandements se réduisaient à celui-ci : « Aime ton prochain comme toi-même [3]. » Cependant, il ne faut pas trop se fier à l'apparence exclusivement morale de la doctrine de Paul. Il ne renonce pas à l'absolutisme religieux : s'il conseille de fuir l'idolâtrie, c'est que, d'après lui, elle attire à juste titre sur les coupables les châtiments les plus affreux [4]. Il dit aux Corinthiens : « Je déclare à ceux qui ont péché jusqu'ici, et à tous les autres, que, si je retourne chez vous, je ne les ménagerai pas, puisqu'il vous plaît de mettre à l'épreuve le Christ qui parle en moi, lui qui, loin d'être faible à votre égard, a la force de sévir au milieu de vous [5]. » Il n'hésite même pas à répéter contre les païens ces accusations calomnieuses d'immoralité [6] qui, dès lors, seront les armes coutumières de l'intolérance religieuse. D'ailleurs, les questions traitées dans ces *Epîtres*, les discussions pour savoir si Pierre

1. *Epître aux Romains*, XIV, 1, 5, 12, 13.
2. Cf. *ibid.*, XIII, 1-7 ; — *Epître de saint Paul à Tite*, III, 1-2 ; — *Ière Epître de saint Pierre*, II, 13-7.
3. *Epître aux Romains*, XIII, 9.
4. *Ire Epître aux Corinthiens*, X, 1-14.
5. *IIème Epître aux Corinthiens*, XIII, 2-3.
6. *Epître aux Romains*, I, 24 27

et Barnabé avaient raison de manger des viandes défendues avec les nouveaux chrétiens étrangers, et de s'en abstenir avec les chrétiens d'origine juive [1], en un mot toutes ces subtilités déjà byzantines, démontraient qu'il y avait dès lors dans le christianisme des principes de négation. Les sectes plus ou moins dissidentes vont se multiplier ; car Jésus avait si peu parlé des dogmes, « que chaque société chrétienne qui s'éleva après lui, eut une croyance particulière » [2]. « Theudas, Judas, ajoute Voltaire, s'étaient proclamés messies avant Jésus ; Dosithée, Simon, Ménandre, se dirent messies après Jésus. Il y eut, dès le premier siècle de l'Eglise, avant même que le nom de chrétien fût connu, une vingtaine de sectes dans la Judée. — Les gnostiques contemplatifs, les dosithéens, les cérinthiens existaient avant que les disciples de Jésus eussent pris le nom de chrétiens. Il y eut bientôt trente évangiles, dont chacun appartenait à une société différente ; et, dès la fin du premier siècle, on peut compter trente sectes de chrétiens dans l'Asie Mineure, dans la Syrie, dans Alexandrie, et même à Rome [3]. » Or ces discussions incessantes, si favorables au développement de l'intolérance, avaient pour cause fondamentale des survivances de la doctrine israélite dans l'esprit des nouveaux chrétiens. Les tendances politiques des anciennes théocraties réapparaissaient chez ces disciples égarés du sage Galiléen sous forme d'esprit de corps ; en un mot, la notion d'Eglise se précisait. On la trouvait déjà chez les apôtres. « Puisqu'il y a un seul pain, écrivait Paul aux Corinthiens, nous formons, tout nombreux que nous sommes, un seul corps, car nous participons tous à un seul et même pain [4]. » On pouvait aussi découvrir cette notion dans les *Actes des Apôtres*. Bientôt, elle se fortifia de dogmes secondaires, tels que « la doctrine du péché originel, la doctrine des œuvres méritoires,

1. Cf. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. « Tolérance », III.
2. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XXXIX.
3. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, *loc. cit.*
4. *Ière Epître aux Corinthiens*, X, 17.

celle des mérites surérogatoires des saints »[1]. Les apôtres, de simples propagateurs qu'ils étaient, deviendront des chefs de communautés religieuses; c'est par là d'ailleurs que le christianisme devint une religion, mais c'est par là aussi qu'il devint dangereux et entraîna à sa suite l'intolérance.

Pénétrés de cette idée, si souvent développée par Jésus, que la mort physique n'est rien[2], et qu'il faut haïr notre vie terrestre éphémère pour obtenir la vie éternelle[3], ils s'enthousiasmèrent pour une dangereuse propagande où, de part et d'autre, la liberté de conscience devait nécessairement subir plus d'une atteinte. Ils avaient hâte de mettre à profit la prédiction du fondateur : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas dans cette bergerie ; il faut aussi que je les amène : elles entendront ma voix et il y aura un seul troupeau, un seul berger[4]. » Mais trop souvent ils oubliaient, dans leur zèle de convertisseurs, que Jésus avait dit aussi : « Tous ceux qui se serviront de l'épée périront par l'épée »[5], et que l'apôtre Paul avait écrit : « Tout ce qu'on ne fait pas par conviction est péché[6]. »

C'est ainsi qu'en passant de leur exclusivisme religieux, fondamental et légitime en lui-même, à un dogmatisme étroit en opposition directe avec la doctrine primitive, les chrétiens modifièrent la mentalité du peuple romain, le plus tolérant à coup sûr de l'antiquité païenne, et lui enseignèrent l'intolérance civile.

VI

Le christianisme fut longtemps ignoré des Romains, ou du moins ceux-ci, pendant plus d'un demi-siècle, confondirent

1. Marillier, *op. cit.*, p. 36.
2. Cf. *Ev. selon saint Marc*, VIII, 35, et *Ev. selon saint Matthieu*, X, 28, 39.
3. *Ev. selon saint Jean*, XII, 25-26.
4. *Ev. selon saint Jean*, X, 16.
5. *Ev. selon saint Matthieu*, XXVI, 52.
6. *Epître aux Romains*, XIV, 23.

les chrétiens aves les juifs. Suétone, qui fut le premier parmi les historiens classiques à faire mention du christianisme, a dit pourtant, mais avec négligence et sans souci de l'exactitude, qu'en l'an 50, l'empereur Claude « sévit contre les Juifs, qui provoquaient des troubles continuels à l'instigation de Chrestos ». Or, ces juifs chassés par Claude constituaient probablement la première communauté chrétienne de Rome,et ce fut là le premier exemple de ces mesures d'ordre administratif que, par la suite, on appela des persécutions.

Que les Romains, pendant longtemps, aient confondu judaïsme et christianisme, qu'ils aient simplement su confusément « qu'il y avait une secte juive appelée *galiléenne*, ou *pauvre*, ou *chrétienne* »[1], ceci n'a rien qui puisse nous surprendre, étant donné le caractère spécialement moral de la réforme chrétienne à son début ; elle n'était pas encore une religion. Voltaire, à juste titre, a beaucoup insisté sur ce point que les premiers apôtres s'acquittaient de toutes les cérémonies instituées par la religion juive, ce qui est d'ailleurs confirmé par le récit officiel de leurs actes. Ce n'est en effet que devant l'hostilité des juifs orthodoxes que les chrétiens durent renoncer à fréquenter les synagogues : il n'est pas exact de dire que ce furent les juifs qui initièrent la politique romaine à la funeste manie des persécutions[2], car le droit d'excommunication est en lui-même une forme de la liberté de culte, et l'intolérance doctrinale, indépendamment des conséquences que souvent elle entraîne, n'a rien en soi d'illégitime. En cette circonstance, l'exclusivisme religieux d'Israël fut la cause involontaire d'un fait capital : la fondation d'une religion nouvelle,pour qui devait presque se réaliser l'idéal d'universelle domination que les Hébreux avaient rêvé pour eux-mêmes.

1. VOLTAIRE, *Histoire du Christianisme*, ch. Ier, in *La Bible enfin expliquée*.
2. DENIS, *op. cit.*, p. 412.

Or il est probable que ce mépris, ou, plus exactement, cette haine des Juifs pour la doctrine de Jésus se manifesta moins à Rome que dans les colonies israélites d'Asie Mineure et de Grèce, où les apôtres prêchaient dans les synagogues et répandaient lentement la doctrine, malgré les risées ou l'indifférence des orthodoxes. En effet, le christianisme, sous une forme plus ou moins définitive, se propagea dans la colonie juive de Rome longtemps avant que les régions, qui auraient dû constituer des intermédiaires naturels entre la capitale et Jérusalem, fussent elles-mêmes évangélisées. Les Juifs, ainsi que la plupart des étrangers d'origine égyptienne, orientale ou grecque, étaient alors parqués pour ainsi dire dans le quartier du Transtévère, que les Romains abandonnaient dédaigneusement aux gens de basse condition, à l'usurier comme au mendiant. Certes, les israélites, bien qu'on leur eût, dès la seconde guerre punique, accordé le droit de cité, puis, sous Auguste, le droit d'ouvrir des synagogues, étaient universellement méprisés à Rome; mais du moins ce mépris s'adressait-il plutôt à leur mercantilisme qu'à l'exclusivisme de leur doctrine religieuse. « Il y avait huit mille Juifs à Rome, dit Voltaire, qui avaient droit de synagogue, et qui recevaient des empereurs les libéralités congiaires de blé, sans que personne daignât s'informer des dogmes de ce peuple [1]. » C'est parmi cette populace dédaignée, mais libre de croire et de prier, que s'infiltra rapidement le christianisme, importé, semble-t-il, par quelques-uns de ces innombrables émigrants orientaux qu'attirait la capitale.

« Les premiers chrétiens n'avaient rien sans doute à démêler avec les Romains; ils n'avaient d'ennemis que les Juifs, dont ils commençaient à se séparer [2]. » Et c'est probablement à la suite d'une de ces discussions que Claude, comme nous l'apprend Suétone, se décida à sévir. Ce ne fut pas là ce qu'on

1. Voltaire, *Hist. de l'établissement du Christianisme*, ch. Ier, in *La Bible enfin expliquée*.
2. Voltaire, *Traité de la tolérance*, ch. VIII.

peut appeler une persécution, et ce n'en fut pas une non plus que les massacres qui eurent lieu en 64, à la suite de l'incendie de Rome : Néron, soupçonné à tort ou à raison, rejeta prudemment, et en politique habile, toute la responsabilité de ce crime monstrueux sur la tête de « quelques malheureux demi-juifs et demi-chrétiens »[1], comme dit Voltaire. Car, si Tacite désigne expressément ceux « *quos per flagitia invisos vulgus christianos appellabat* »[2], du moins ne faut-il pas oublier que cet historien écrivait sous Domitien, c'est-à-dire à une époque où la secte chrétienne commençait à se différencier nettement du judaïsme. Il est à peu près certain que les cruautés de Néron, aussi bien à Rome même que dans les provinces [3], s'exercèrent indifféremment sur les juifs et sur les chrétiens, et si la religion fut pour quelque chose dans le choix de ces victimes expiatoires, c'est que précisément on attribuait aux juifs un mélange confus de doctrines, les unes israélites, les autres chrétiennes, dont la réunion semblait constituer une religion à la fois exclusive et agressive ; encore les nouveaux convertis étaient-ils seuls, à vrai dire, parmi les Romains, à avoir cette connaissance, élémentaire cependant et même erronée, de la doctrine chrétienne. En cette circonstance, c'était donc surtout son mépris absurde, sa haine à la fois sauvage et puérile pour cette race de marchands et de prêteurs que la populace romaine assouvissait.

Bientôt cependant la situation devait se modifier. D'abord, et ceci pour plusieurs raisons, le christianisme se révéla peu à peu comme une religion distincte. Dans les provinces où prêchaient les apôtres, il fut connu tout particulièrement des gouverneurs, devant qui les juifs allaient souvent protester ; et il semble que, si cette religion parut souvent absurde à ces administrateurs, du moins se montrèrent-

1. VOLTAIRE, *ibid.*
2. TACITE, *Annales*, XV, 44.
3. Cf. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, VIII.

ils d'une tolérance bien romaine : rien ne peut mieux le prouver que la conduite de gouverneur Félix et de Festus à l'égard de l'apôtre Paul, que les juifs eussent peut-être lapidé sans cette intervention [1]. La conduite des gouverneurs romains était d'autant plus méritoire que les juifs commençaient à leur donner de véritables exemples d'intolérance ; d'ailleurs, chez les chrétiens eux-mêmes, les discussions et les contestations souvent puériles d'un dogmatisme naissant dégénéraient maintes fois en rixes, ou même en véritables persécutions. « A peine ont-ils prêché le Christ, dit Voltaire, qu'ils s'accusent les uns les autres d'être antichrists [2]. »

C'est ainsi que Rome entrevit bientôt, non pas la doctrine chrétienne dans toute la pureté de son essence primitive, mais une religion incohérente et imprécise, en l'absence de tout évangile (car les chrétiens, déjà séparés des juifs, tardaient cependant à révéler leurs dogmes personnels) [3], une religion déformée par les interprétations des premiers prêtres et fidèles. Peut-être l'exclusivisme qu'elle manifestait parut-il aux Romains plus dangereux et plus répréhensible, parce que les conflits incessants entre juifs et chrétiens et les appels des plaignants à la justice des gouverneurs avaient pu leur donner une première et vague notion de cette intolérance civile qu'auparavant leur politique avait toujours ignorée. D'ailleurs, ils ne s'étaient pas inquiétés des dogmes juifs au point d'en distinguer le caractère exclusiviste ; l'intolérance spéculative était donc elle-même pour eux une nouveauté, et une nouveauté suspecte. Mais ce qui les préoccupa surtout, ce fut le succès que rencontra la propagande chrétienne dans les classes déshéritées de la société, ce fut enfin cette ardeur de prosélytisme elle-même qu'ils n'avaient encore constatée dans aucune autre religion. « Une

1. *Actes des Apôtres*, ch. XXI-XXVI.
2. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XL.
3. Cf. VOLTAIRE, *ibid.*, ch. XXXV.

école philosophique, dit Jules Simon, au milieu de tant de sophistes hardis et subtils dont les disputes n'étaient considérées que comme un vain amusement, n'aurait à coup sûr ému personne ; une religion pouvait même s'établir sans alarmer le pouvoir, car il y avait toujours au Capitole un piédestal vacant pour les divinités de fraîche date ; mais il ne s'agissait cette fois ni de disputes entre savants, ni d'une forme nouvelle de la religion commune. Le nouveau dogme paraissait fait exprès pour les ignorants et les simples : grand scandale pour les philosophes grecs qui voyaient leur science méprisée. Il établissait un lien entre les petits, dans un monde où l'oligarchie était oppressive et se sentait menacée [1]. » Au début, en effet, le christianisme avait recruté la plupart de ses néophytes parmi les pauvres et les esclaves ; comment la religion qui promettait au déshérité la compensation certaine des malheurs de ce monde dans une vie future dont la splendeur serait éternelle, et qui surtout enseignait que le riche et le pauvre sont égaux aux yeux de la divinité, comment cette doctrine si nouvelle qui réhabilitait la pauvreté et qui consolait l'homme de sa servitude physique en lui inculquant la croyance en sa liberté morale n'eût-elle pas séduit ces malheureux que l'inégalité, fondement des sociétés antiques, avait réduits pour ainsi dire à une vie exclusivement animale ? Cette tendance du christianisme devait naturellement déplaire au gouvernement romain, mais elle ne fut d'abord pour lui et pour la populace qu'une raison toute spéciale de mépriser une doctrine qui « s'encanaillait » par de telles fréquentations et de telles conversions.

Cependant, dès la fin du premier siècle, le christianisme pénétra peu à peu jusque dans les classes les plus élevées de l'aristocratie romaine. A cette époque, Rome a déjà conquis le monde ; l'enthousiasme belliqueux n'a plus sa raison d'être, et d'autre part, le régime impérial a tué cette vie politique qui occupait auparavant une place si importante dans l'exis-

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 104-105.

tence de ce peuple. Après la conquête, les étrangers, et surtout les Grecs, ont importé dans la métropole leurs coutumes et leur philosophie. Mais l'esprit positif du Romain ne pouvait comprendre le plaisir inhérent à la spéculation philosophique elle-même ; il ne se contentait pas de ratiociner, il voulait conclure : les uns, à la suite des stoïciens, placèrent la raison d'être de l'existence dans la réalisation d'un idéal moral dont nulle fiction poétique ne vivifiait la froideur métaphysique : les autres, *porci de grege Epicuri*, crurent que la vie était à elle-même sa propre raison d'être ; mais, de cette doctrine en soi fort légitime, ils conclurent à la justification de la luxure et de l'orgie, et bientôt se blasèrent par l'excès même de ces jouissances. Aux uns comme aux autres, le christianisme apportait un idéal nouveau d'austérité et de bonté, qui, d'une part, complétait le stoïcisme et lui donnait une certaine séduction que n'avait pas la doctrine philosophique, et qui, d'autre part, constituait pour les épicuriens désabusés et blasés une ultime raison de vivre. Les matrones romaines apprirent probablement à connaître cette morale du christianisme primitif par les allusions ou les récits de leurs esclaves : ce fut grâce à elles que la religion nouvelle se répandit. Bientôt, les conversions se multiplièrent, car chacun se croyait moralement obligé d'enseigner cette doctrine si sûre d'elle-même.

Ce prosélytisme enthousiaste devait à lui seul inquiéter les pouvoirs publics. L'empire, en effet, s'était efforcé, depuis Auguste, d'élever sur les ruines du polythéisme romain une véritable religion d'Etat, dont le dogme fondamental était évidemment l'apothéose impériale ; nier la divinité des empereurs défunts, n'était-ce pas en même temps commettre à l'égard de l'empereur actuel un crime de lèse-majesté ? Ceci suffirait à expliquer que le christianisme n'ait pas obtenu à Rome le droit de cité, ou tout au moins la tolérance qu'on accordait à tous les autres cultes. Il est même surprenant que seuls les tyrans avérés aient sévi contre les chrétiens, et que la plupart des empereurs, les Antonins tout particuliè-

rement, aient traité avec une réelle modération cette secte dangereuse pour la politique impériale.

A cette époque, il est vrai, le christianisme observait encore les préceptes de son fondateur ; ses adeptes « rendaient à César ce qui était à César ». « Si César demandait l'impôt, ils étaient prêts à le payer ; s'il demandait leur sang, ils étaient prêts à le répandre [1]. » D'autre part, ils ne réclamaient pas encore le droit d'élever des temples à leur Dieu. « Nous sommes partout, excepté dans les temples », disait Tertullien. Et tous les écrivains chrétiens de l'époque déclaraient aussi leur mépris pour le cérémonial étroit ; d'après eux, la seule manière de plaire à Dieu était d'imiter Jésus, de faire le bien et de vivre avec simplicité, tels les esséniens ou les thérapeutes juifs. Au troisième siècle, Minutius Félix, le premier des apologistes latins, dans un dialogue empreint d'une éloquence persuasive et d'un sentiment religieux large et tolérant, faisait dire par le chrétien Octavius au païen Cécilius : « Pensez-vous que nous cachions l'objet de notre culte, pour n'avoir ni temples ni autels ? Quelle image pourrions-nous faire de Dieu, puisque l'homme nous apparaît comme son image même ? Quel temple lui élèverais-je, lorsque ce monde immense édifié par lui ne le peut contenir ? Comment enfermerais-je la majesté divine dans une maison, tandis que moi, qui ne suis qu'un homme, je disposerais d'un plus grand espace ? Ne vaut-il pas mieux lui dédier un temple dans notre esprit, et le consacrer dans le fond de notre cœur [2] ? » Les chrétiens avaient d'ailleurs un lieu de réunion inviolable dans les catacombes, où ils ensevelissaient leurs morts, et que les lois romaines elles-mêmes ordonnaient de respecter.

Mais le peuple ne partageait pas cette modération des empereurs. Ceux qui n'étaient pas assez humbles pour voir dans le christianisme la seule consolation possible, et qui,

1. Jules SIMON, *op. cit.*, p. 110.
2. MINUTIUS FÉLIX, *Octavius*, XXI.

d'autre part, n'avaient aucun besoin intellectuel, aucune nostalgie sentimentale à satisfaire, n'attribuaient la propagation si rapide de cette secte si remuante qu'à des sortilèges de magiciens ou à des impostures de thaumaturges. Ce fut, chose curieuse, cette accusation calomnieuse et absurde de sorcellerie, dont l'Eglise devait tant abuser au moyen âge, qui provoqua les premières sévérités de l'empire romain à l'égard de la religion chrétienne.

Car il serait bon de s'entendre, une fois pour toutes, sur la question des persécutions et des martyres [1]. Dès le milieu du III[e] siècle, Origène, le savant écrivain chrétien dont l'impartialité est naturellement au-dessus de tout soupçon, déclarait lui-même que les persécutions avaient été assez rares et d'ailleurs très espacées [2]. Mais tous les historiens chrétiens qui succédèrent à Origène, et en particulier les Apologistes, ne se crurent pas tenus à la même exactitude dans leurs affirmations : leur but était moins d'écrire un récit véridique et raisonné que d'apitoyer et de convaincre. Et, jusqu'à Voltaire, le joug de l'Eglise chrétienne pesa à tel point sur les esprits, que, très sincèrement d'ailleurs, les historiens profanes reproduisirent les exagérations des Pères grecs et latins ; on les retrouvait encore chez Montesquieu. Voltaire fut le premier à indiquer une équivoque favorable à ces récits inexacts. « Le mot martyre, dit-il, signifiait témoignage, et on appela également témoin, martyr, ceux qui prêchaient la secte nouvelle et ceux de cette secte qui furent des repris de justice [3]. » Aussi bien, si l'on trouve injuste cette dernière expression, faut-il se souvenir que ce n'est pas toujours sous l'inspiration des haines populaires et par une sorte de machiavélisme que les tyrans, comme Néron, livrèrent au supplice des juifs et des chrétiens ; ce

1. VOLTAIRE, dans son *Traité sur la tolérance* (ch. IX-X) et dans *l'Essai sur les mœurs* (ch. VIII), a longuement développé cette question.

2. ORIGÈNE, Κατὰ Κέλσου, l. III, ch. VIII.

3. VOLTAIRE, *Hist. de l'établissement du Christianisme*, XIII.

ne fut pas non plus à l'ordinaire par absolutisme d'autocrate soupçonneux, tel l'accès de fureur de ce Domitien, qui persécutait aussi bien les écoles philosophiques que les sectes religieuses. Si, après que les Antonins eurent été tolérants à tel point que, sans la crainte d'un soulèvement populaire, ils eussent probablement admis le christianisme, si, dans la seconde moitié du IIIe siècle, les persécutions réapparurent, et principalement dans les provinces, ce fut souvent parce que les discussions entre chrétiens et les schismes si fréquents dans cette religion à peine établie provoquaient des rixes et des meurtres incessants : c'est à propos d'une discussion de ce genre entre Carthage et Rome que l'empereur Décius, en l'an 251, dut « réprimer ces fureurs par quelques supplices »[1]. « Souvent, a dit Voltaire, le martyr était regardé comme un apostat pas ses frères[2]. » Parfois aussi. les persécutions (et ce fut peut-être le cas pour celle de Dioclétien, en l'an 303) furent provoquées par des excès des chrétiens les plus exaltés à l'égard des païens ; souvent, ils se contentaient de briser les statues et d'incendier les temples, mais, parfois aussi, ils s'attaquèrent aux personnes elles-mêmes. Les outrages aux divinités romaines et le caractère politique. on pourrait même dire administratif, de cette religion d'Etat, n'expliquent-ils pas au surplus ce qu'on a voulu voir de dogmatique dans cette persécution ? C'est à ce sujet que Marillier a dit avec raison : « C'est à la colère des dieux que la populace de Rome attribuait bien souvent les disettes, les inondations, les défaites ; cette colère, c'était quelque outrage qui l'avait provoquée. Si les magistrats romains obligeaient les chrétiens à sacrifier aux dieux, c'était sans doute pour les contraindre à faire acte de soumission, à s'incliner devant la majesté de l'empereur : mais il n'est pas certain que ce fût là la seule raison. Les chrétiens refusaient d'adorer les dieux protecteurs de l'empire ; qui aurait pu croire que les dieux n'en

1. VOLTAIRE, *Dieu et les hommes*, XLII.
2. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. « Tolérance ». § III.

seraient point offensés et ne vengeraient pas, en frappant le peuple romain, l'outrage qu'ils recevaient [1] ? »

Ce qui transforma ces proscriptions et ces répressions d'ordre politique en de véritables massacres, ce fut la résignation avec laquelle les chrétiens marchaient à la mort. La plupart d'entre eux, dans leur croyance en une vie future et leur foi en la parole du maître, voyaient dans le martyre une promesse de salut éternel, et se refusaient à résister les armes à la main. « Ils venaient, dit Jules Simon, comme des troupeaux de moutons qu'on mène à la boucherie, paisibles, désarmés, résignés. Ils répondaient avec une fermeté douce. Si le proconsul, par pitié, essayait d'argumenter avec eux, ils ne le comprenaient pas, car ils étaient presque tous sans lettres; ils répétaient leur symbole et tendaient la gorge [2].» Ce renoncement des victimes rendit les bourreaux plus odieux; et, d'autre part, on put reprocher avec quelque justice aux Romains d'avoir persécuté plutôt une « opinion » qu'une « faction ». C'est pourquoi lorsque les magistrats ou les proconsuls poursuivirent ces sectes aux discussions incessantes, elles se réunirent pour protester au nom de la liberté de conscience, et, comme dit Voltaire, « réclamèrent toutes également le droit de la nature » [3].

Cependant, l'Eglise s'élevait déjà peu à peu, et transformait la doctrine toute morale de Jésus en un formalisme étroit pourvu d'une organisation hiérarchique analogue à celle des théocraties antiques. Quelles furent, à vrai dire, les causes de cette innovation ? Voltaire, pour son compte, regardait l'institution de l'Eglise chrétienne comme la transformation d'un groupement religieux en parti politique. « Il arrive toujours et nécessairement, disait-il, qu'une secte persécutée dégénère en faction. Les opprimés se réunissent et s'encouragent. Ils ont plus d'industrie pour forti-

1. MARILLIER, *op. cit.*, p. 37.
2. J. SIMON, *op. cit.*, p. 111.
3. VOLTAIRE *Dictionnaire philosophique*, art. « Hérésie », § II.

fier leur parti que la secte dominante n'en a pour l'exterminer. Il faut, ou qu'ils soient écrasés, ou qu'ils écrasent[1]. » Mais, à notre avis, la hiérarchie ecclésiastique et le cérémonial établis à nouveau par les chrétiens furent surtout des survivances de leurs croyances anciennes ; pour les juifs en particulier, chez qui la doctrine fit ses premières conversions, le christianisme épura simplement le culte de Yahveh ; aussi bien que les païens convertis, ils étaient incapables de comprendre ce que Voltaire eût appelé le « déisme » de Jésus. Celui-ci seul avait prêché la religion ; à ses disciples immédiats, et surtout à leurs successeurs, il fallut une religion.

On a souvent prétendu que le fondateur avait explicitement promis le sacerdoce à ses apôtres comme un privilège futur ; mais le passage de l'*Evangile selon saint Luc* sur lequel on s'appuie semble bien insuffisant, car Jésus dit simplement à Pierre : « Toi, quand tu seras converti, confirme tes frères[2]. » Quoi qu'il en soit, les premières communautés chrétiennes, jusqu'au IIe siècle, avaient été dirigées par le plus ancien de leurs membres, ὁ πρεσβύτερος ; mais bientôt, ce titre de prêtre changea complètement de signification, ou du moins il ne s'appliqua plus spécialement aux doyens, mais bien a des chefs religieux groupés en une hiérarchie primitive ; celle-ci comprenait deux degrés : d'abord, le simple prêtre, qui, malgré l'assertion des écrivains religieux, était bien élu par le peuple, puis une sorte d'inspecteur (ἐπίσκοπος), qui devint l'évêque et qui, choisi par les prêtres, n'était définitivement élu que par les fidèles. Dès lors, le sacerdoce chrétien était constitué, à qui la prédication de la religion nouvelle et l'exercice du culte étaient réservés ; peu à peu, ces simples mandataires des fidèles apparurent comme des intermédiaires entre Dieu et les hommes, et leur privilège devint de plus en plus important. Chaque groupement constitua une église particulière ; mais, pour centraliser les efforts,

1. VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, art. « Hérésie », *loc. cit.*
2. *Evangile selon saint Luc*, XXII, 32.

les chrétiens instituèrent, dans les capitales des provinces, des réunions où les chefs de communautés purent prendre de concert des mesures favorables à leurs intérêts : c'est ainsi que furent fondés les conciles, qui apparurent dès la fin du II[e] siècle, et bientôt se réunirent en conciles généraux ou, pour employer le terme technique, conciles œcuméniques. D'autre part, et d'ailleurs par le même besoin de centralisation, le pouvoir des prêtres de Rome commençait à prendre une importance prépondérante : il allait bientôt donner naissance à la papauté.

Mais ce qui assura le triomphe des chrétiens, tout en donnant le coup de grâce à la doctrine primitive, ce fut l'alliance entre l'Eglise et l'empire. Au III[e] siècle, les Apologistes, encouragés par la tolérance des Antonins, avaient sans cesse imploré des empereurs, non seulement la liberté, mais encore un véritable protectorat ; le règne trop court de Septime-Sévère leur fit espérer le triomphe, mais la persécution de Dioclétien tua cette espérance : cependant, c'est au lendemain de ces jours d'angoisse que Constantin, après une longue hésitation, il est vrai, promulgua, en janvier 313, l'édit de Milan, qui permettait aux chrétiens le libre exercice de leur culte. Malheureusement, si Constantin accorda la liberté de conscience aux chrétiens orthodoxes, ce ne fut pas de sa part une simple mesure de tolérance ; ce fut un acte politique d'une importance considérable, car, en même temps, il substituait le christianisme à la religion d'Etat précédemment admise. D'autre part, il avait renoncé à la tétrarchie de Dioclétien et choisi Byzance comme capitale unique ; il semblait ainsi, comme l'ont souvent fait remarquer les écrivains ecclésiastiques, abandonner aux patriarches de Rome cette ville, qui bientôt deviendrait la capitale du monde chrétien ; c'est en exagérant cette pensée qu'on a cru d'abord à l'authenticité d'un acte par lequel Constantin aurait accordé au patriarche Sylvestre la souveraineté sur Rome, sur l'Italie et sur les provinces de l'Occident : l'auteur de cet acte apocryphe et contesté d'ailleurs dès le XII[e]

siècle était probablement quelque religieux érudit, désireux de justifier par avance le pouvoir temporel des papes.

Ce qu'il y eut de trop réel, ce fut l'appui accordé par Constantin à la répression des hérésies; car, si l'Eglise se soumit à la domination impériale pour la fixation du dogme et des cérémonies, elle demanda en retour que son pouvoir spirituel fût affermi par le glaive temporel. En effet, au concile de Nicée, on put voir Constantin siéger au milieu des évêques, discuter avec eux la doctrine d'Arius, en rejeter le principe, et fixer définitivement le dogme de l'orthodoxie chrétienne ; mais, comme Arius ne se soumit pas immédiatement, et comme, d'autre part, sa doctrine trouva de nombreux adhérents, des édits impériaux, qu'un décret de Théodose devait plus tard confirmer, menacèrent tout au moins de la prison ceux qui professeraient l'arianisme. Ainsi, le fait de déclarer que Jésus n'était pas formé de la substance même de Dieu (ὁμούσιος), mais qu'il était simplement analogue à lui (ὁμοιούσιος) devint un crime d'Etat. On fit d'une puérile question de mots un dogme fondamental qu'on prétendit imposer par l'épée. Ce procédé eut une conséquence facile à prévoir : malgré les proscriptions, l'hérésie arienne se répandit jusque dans l'Europe centrale ; on chercha à la réprimer par des massacres. Et, lorsque de nouvelles hérésies apparurent, telles que celle des donatistes en Afrique, puis celle des iconoclastes en Orient, on trouva tout naturel de les étouffer par de sanglantes répressions. Il en fut de même à l'égard du paganisme national, bien qu'il eût présenté moins de résistance, n'ayant pas, comme les sectes chrétiennes, une tendance invincible à l'apostolat.

Dès lors, la religion chrétienne avait perdu toute supériorité morale sur les autres religions ; cette chute, d'ailleurs, doit être imputée surtout à ses chefs. « Quand on ne sait pas être des apôtres, dit Jules Simon, il faut se résigner tôt ou tard à devenir des bourreaux [1]. » Cependant, le caractère

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 114.

particulièrement moral de la doctrine, et l'absence en elle de tout dogme politique rendaient plus odieuses encore les cruautés de ses fidèles. Cette alliance offensive et défensive entre l'exclusivisme religieux et l'absolutisme civil constitua l'avènement de la véritable intolérance. Celle-ci régnera sur le monde pendant plus de quinze siècles, non pas toutefois sans contestations ni même sans restrictions.

VII

En 1857, Jules Simon écrivait : « Depuis le jour où, par l'avènement d'un culte intelligent et fortement constitué, la liberté de conscience est devenue plus que jamais nécessaire,vous traverserez toute l'histoire jusqu'aux temps les plus voisins de la révolution de 1789, sans trouver un philosophe qui enseigne le principe de la tolérance civile, ni un peuple qui l'inscrive dans ses lois [1]. » S'il est exact que la tolérance civile n'ait fait son apparition dans les lois européennes qu'au XVIII[e] siècle, n'est-il pas étonnant cependant d'entendre affirmer par un savant et un penseur des plus autorisés, et d'ailleurs à une époque où l'érudition moderne, par l'emploi d'une méthode plus scientifique, avait déjà rectifié bien des erreurs, que l'idée de tolérance ne trouva grâce auprès des moralistes qu'au jour où elle fut inscrite dans les lois ? Non seulement, en effet, on constate des appels à la tolérance dès le moyen âge, non seulement on entend les premiers chrétiens la réclamer à grands cris et pour cause, mais encore on peut trouver, dans les œuvres mêmes de certains Pères de l'Eglise contemporains de l'empire chrétien et chez les derniers représentants du paganisme, un exposé souvent doctrinal de ce principe.

D'ailleurs,lontgemps avant qu'elle fût analysée et démontrée, la liberté de conscience avait été respectée implicite-

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 105.

ment par la plupart des empereurs. Et à ce point de vue, des renseignements précis sont venus jusqu'à nous. On connaît la lettre que Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, adressait à Trajan, au début du II[e] siècle, pour lui rendre compte de sa conduite à l'égard des chrétiens et lui demander ses ordres [1]. Les représentants des divers partis philosophiques ont souvent épilogué sur cette lettre et sur la réponse de Trajan. Après avoir tenté de les considérer comme apocryphes, certains ont jugé que Pline avait agi trop cruellement encore à l'égard des chrétiens ; d'autres ont supposé que sa modération cachait tout simplement une conversion au christianisme, qui d'ailleurs serait peut-être la cause de sa mort sur laquelle l'histoire ne possède aucun détail. Enfin, les historiens et, pour remonter au plus ancien, l'apologiste Tertullien, ont estimé que Pline se contredisait en livrant au supplice les chrétiens qui persistaient à confesser leur foi [2], et en reconnaissant en même temps la pureté de leur existence et de leur religion [3]. Le même reproche fut adressé à Trajan pour avoir dit : « Il ne faut pas rechercher les chrétiens, mais, s'ils te sont déférés et s'ils avouent, il les faut punir. » C'était témoigner bien peu de reconnaissance à ces deux hommes, dont l'un, Trajan, osait poser cet admirable principe que la justice ne doit pas tenir compte des dénonciations anonymes, et dont l'autre, s'il ne concevait la légalité absolue de la liberté de conscience, se proposait du moins de l'établir en se basant sur l'utilité de la tolérance : conception qui, jusqu'au XVIII[e] siècle, ne fut presque jamais dépassée par les politiques tolérants [4].

1. PLINE le Jeune, *Lettres*, X, 96. — La plupart des éditions lui adjoignent la réponse de Trajan.

2. « Interrogavi ipsos an essent christiani, confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus ; perseverantes duci jussi. » (Pline, *loc. cit.*)

3. Cf. TERTULLIEN, *Apologétique*, II.

4. On a d'ailleurs fait remarquer que Pline, gouverneur d'une province orientale, était plus en mesure que les empereurs de connaître la véritable doctrine des chrétiens.

Les Antonins ne se contentèrent pas d'être modérés. Hadrien, après avoir régularisé la situation des Israélites en rangeant officiellement le judaïsme au nombre des religions autorisées, ne jugea pas suffisant d'avoir favorisé indirectement par cette mesure la secte chrétienne ; il prouva qu'il connaissait déjà le christianisme en tant que religion distincte, lorsqu'il ordonna au proconsul d'Asie, Minutius Fundanus, ce que jamais un empereur n'avait encore osé prescrire, à savoir, de ne punir les chrétiens que s'ils contrevenaient aux lois, de punir même les dénonciations calomnieuses, en un mot de résister à la poussée des haines et des préjugés populaires.

De même Antonin accueillit favorablement la *Première apologie pour les chrétiens* de Justin de Néapolis, qui, d'ailleurs, et bien qu'il fût un philosophe converti, faisait preuve envers la philosophie païenne d'une véritable largeur d'esprit, en s'efforçant de trouver un lien de continuité entre la métaphysique des Grecs et les dogmes chrétiens. Et à ce propos, rappelons combien souvent on a fait usage de ce procédé qui consiste à dire : « Vous êtes des nôtres » aux adversaires dont la tolérance sincère et la valeur personnelle sont indéniables. C'est ce qui s'est passé en particulier à propos de Marc-Aurèle : après l'avoir accusé de cruauté en se basant sur des textes plus ou moins vagues, sur des témoignages plus ou moins suspects, il a bien fallu reconnaître que l'empereur philosophe avait suivi l'exemple d'Hadrien ; il ne put empêcher certains proconsuls d'accorder la vie de quelques chrétiens au fanatisme de la populace, mais du moins il mit en pratique, autant que le lui permettait la raison d'Etat, les principes de tolérance qu'il avait pu lire dans l'apologie d'Athénagore, la Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν. Des moralistes contemporains ont rappelé à ce sujet les renseignements décisifs et d'une impartialité peu contestable que fournissaient sur Marc-Aurèle certains écrivains chrétiens. Lactance a dit, en effet, en parlant des Antonins, que, par leur tolérance, ils mirent fin aux persécutions et permirent à

l'Eglise d'« étendre ses bras en Orient et en Occident »[1]. Mais Tertullien apporte un témoignage beaucoup plus intéressant ; il dit en effet : « Consultez vos annales, vous y verrez que les princes qui ont sévi contre nous sont de ceux qu'on tient à honneur d'avoir eus pour persécuteurs. Au contraire,de tous les princes qui ont connu les lois divines et humaines, nommez en un seul qui ait persécuté les chrétiens! Nous pouvons même en nommer un qui s'est déclaré leur protecteur : le sage Marc-Aurèle..... S'il ne révoqua pas expressément les édits contre les chrétiens, du moins les rendit-il sans effet, en établissant des preuves, même les plus rigoureuses, contre leurs accusateurs. Qu'est-ce donc que ces lois, qui ne sont exécutées que par des princes impies, injustes, infâmes, extravagants, insensés, et que n'ont jamais autorisées ni un Antonin, ni un Vérus (Marc-Aurèle)[2] ? » Par conséquent, non seulement Tertullien citait Marc-Aurèle comme un exemple, mais encore ses paroles confirment absolument ce que nous avons dit de la tolérance romaine : les seuls empereurs qui aient persécuté les chrétiens étaient aussi des tyrans à tous les autres points de vue. Tertullien aurait pu d'ailleurs accorder les mêmes éloges à ce Septime-Sévère, dont il vit le règne trop éphémère.

Il semble que toute la série d'empereurs qui régna depuis Domitien jusqu'à Dioclétien fut, à de rares exceptions près, une véritable école de philosophes, chez qui la doctrine morale d'un Epictète se complétait par la métaphysique large et compréhensive des Alexandrins. « Voyant les religions de haut, disait Denis, Plotin et Proclus les admettaient toutes par respect pour le sentiment religieux, et ils ne furent ennemis du christianisme que parce qu'il laissait déjà voir tout ce qu'il pouvait contenir d'esprit d'intolérance et d'exclusion. Sans cela, ils n'auraient pas été embarrassés pour lui trouver une place dans le vaste Panthéon que leur

1. Cf. LACTANCE, *De persecutione*, III,
2. TERTULLIEN, *Apologétique*, V.

érudition construisait [1]. » C'est d'ailleurs à l'époque de Marc-Aurèle que Lucien, tout en se moquant de la doctrine du « sophiste crucifié » dans sa *Mort de Pérégrinus*, parlait cependant avec modération des chrétiens [2].

Mais le seul païen qui, dès cette époque, ait nettement posé la question de la liberté de conscience, fut un contemporain de Lucien, le philosophe platonicien Maxime de Tyr. Pour lui, « tout culte est un hommage plus ou moins raisonnable que les hommes rendent à la divinité ; quelques graves erreurs qui puissent s'y mêler, il repose sur le sentiment le plus élevé de notre nature; il est respectable, parce qu'il est une tentative de la faiblesse humaine pour adorer Dieu » [3]. On peut donc regarder ce philosophe comme le premier de ces tolérants à qui nous voulons consacrer notre étude, car ses idées, qui furent reprises plus tard par le paganisme persécuté, avaient alors le mérite d'être exposées par un homme qui parlait au nom de la justice elle-même, et non en faveur de telle ou telle secte. Qu'importe en effet que l'apologiste Justin ait dit : « Rien n'est plus contraire à la religion que la contrainte » [4] ? Qu'importe que Tertullien ait affirmé : « C'est une impiété de supprimer la liberté de la religion, d'interdire aux hommes le choix d'une divinité, de ne point me permettre d'honorer qui je veux et de me forcer à honorer qui je ne veux pas. Personne ne veut des honneurs contraints, pas même un homme : n'est-il pas inique de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux » [5] ? Qu'importe enfin que Lactance résume ces formules en disant : « C'est dans la religion seule que la liberté a élu domicile. Elle est avant tout volontaire, et nul ne peut être contraint à adorer ce qu'il ne veut pas adorer. Il peut le feindre, mais non pas le vouloir. Quelques-uns, vaincus par la crainte des suppli-

1. Denis, *op. cit.*, p. 412
2. Cf. Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, XII et XIII.
3 Cité par Denis, *op. cit.*, *ibid.*
4. Cf. Voltaire, *Traité de la tolérance*, XV.
5. Tertullien, *Apologétique*, XXIV.

ces ou par les tortures elles-mêmes, ont pu consentir à ces sacrifices exécrables.... Mais, une fois libres, ils retournent à Dieu et essaient de l'apaiser par des prières et par des larmes »[1] ? Les sectes persécutées n'ont-elles pas toujours protesté au nom de la liberté de conscience ? C'est lorsque l'Eglise sera devenue prépondérante qu'il importera de rechercher si les écrivains chrétiens prêchent la tolérance.

Mais auparavant, il convient encore de mentionner les félicitations que le rhéteur Thémistios Euphradès adressait à Constance II au sujet d'un édit de tolérance. « Vous avez fait, lui écrivait-il, une loi pleine de sagesse, en assurant à chacun, avec le droit de prendre une croyance de son choix, le calme et la paix de l'âme. Mais cette loi ne date pas de vous : elle est contemporaine de l'humanité : c'est l'éternel décret de Dieu. Il dépose l'idée de la divinité dans toute âme, même dans celle du barbare et du sauvage, et cette idée est si souveraine en nous, que la force ne peut rien contre elle[2]. » Mais, en faisant remarquer que Thémistios n'était pas chrétien, on n'a pas suffisamment mis en relief le fait que Constance, second fils de Constantin, favorisa particulièrement l'hérésie arienne et persécuta Athanase, patriarche d'Alexandrie, l'adversaire le plus acharné de l'arianisme : ceci peut jeter, semble-t-il, quelque suspicion sur la tolérance du rhéteur grec.

Déjà, d'ailleurs, les Pères de l'Eglise, aussi bien les latins que les grecs, s'occupaient surtout à terrasser « l'hérésie » et « l'erreur », et leur intolérance, fût-elle même restée purement spéculative, n'était pas pour leur inspirer la modération. Eusèbe Pamphile, évêque de Césarée en Palestine, avait osé discuter les décisions du concile de Nicée ; on lui reprocha immédiatement son « arianisme », et Athanase, qui déjà, en qualité de diacre, avait combattu l'hérésie dans le concile, se mit à la tête du parti orthodoxe : il est vrai de dire

1. LACTANCE, *Epitome divin. institut.*, LIV.
2. THÉMISTIOS, *Œuvres*, disc. XII (éd. Pétau), p. 280-4.

que lui-même fut persécuté ou du moins banni et par Constance et par Julien ; c'est probablement là ce qui explique ses quelques mots en faveur de la tolérance : « C'est une exécrable hérésie de vouloir attirer par la force, par les coups, par les emprisonnements, ceux qu'on n'a pu attirer par la raison [1]. » De même l'évêque de Poitiers, Hilaire, tout en déclarant que, « si on usait de violence pour la défense de la foi, les évêques s'y opposeraient », répandait en Occident les doctrines du concile de Nicée, et s'efforçait de justifier leur orthodoxie exclusive.

Cependant, pour la dernière fois, le paganisme ressaisit le pouvoir lorsque Julien, en 361, succéda à Constance II. On sait que Julien ne se contenta pas de se proclamer philosophe et de repousser le christianisme, mais qu'il voulut même rétablir l'ancien culte romain, le polythéisme un peu suranné de ses pères. Or il s'est passé pour Julien ce qui s'était passé, ou à peu de chose près, pour Marc-Aurèle. Dès qu'il fut mort, les écrivains chrétiens se plurent à le traiter d'*apostat* ; les mots, il est vrai, n'ont pas grande importance, et, comme disait Voltaire, « impie n'est pas une injure : cela peut signifier un homme de bien qui a le malheur de n'être pas de notre avis » [2]. Néanmoins, il en subsista contre Julien « l'Apostat » un préjugé, que Montaigne fut le premier à battre en brèche.

Montaigne reprochait en effet aux historiens chrétiens leur zèle souvent absurde contre les livres païens ; et il poursuivait : « Ils ont aussi eu cecy, de prester aisément des louanges fausses, à tous les empereurs, qui faisoyent pour nous, et condamner universellement toutes les actions de ceux qui nous estoyent adversaires, comme il est aisé à voir en l'empereur Julian surnommé *l'Apostat*. C'estoit, à la vérité, un tres-grand homme et rare, comme celuy, qui avoit son âme vivement teinte des discours de la philosophie, auxquels il faisoit profession de regler toutes ses actions : et de vray, il

1. Cf. VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, XV.
2. VOLTAIRE, *De la paix perpétuelle*, XV.

n'est aucune sorte de vertu dequoy il n'ayt laissé de tres notables exemples..... Quant à la justice, il prenoit luy-mesme la peine d'ouyr les parties : et encore que par curiosité il s'informast à ceux qui se presentoient à luy, de quelle religion ils estoient ; toutesfois l'inimitié qu'il portoit à la nostre ne donnoit aucun contrepoids à la balance. » Montaigne fait d'ailleurs appel au témoignage de deux contemporains. « Nous avons, dit-il, deux bons historiens tesmoings oculaires de ses actions l'un desquels, Marcellinus, reprend aigrement en divers lieux de son histoire, cette sienne ordonnance, par laquelle il deffendit l'escole, et interdit l'enseigner à tous les rhetoriciens et grammairiens chrestiens, et dit, qu'il souhaiteroit cette sienne action estre ensevelie sous le silence. Il est vray-semblable, s'il eust faict quelque chose de plus aigre contre nous, qu'il ne l'eust pas oublié, estant bien affectionné à nostre party. — Il nous estoit aspre à la vérité, mais non pourtant cruel ennemi : car nos gens mesmes recitent de luy cette histoire, que, se promenant un jour autour de la ville de Chalcedoine, Maris, Evesque du lieu, osa bien l'appeller *meschant, traistre à Christ*, et qu'il n'en fit autre chose, sauf luy respondre : *Va miserable, pleure la perte de tes yeux*. A quoi l'evesque encore repliqua : *Je rends graces à Jésus-Christ de m'avoir osté la veuë, pour ne voir ton visage impudent ;* affectant en cela, disent-ils, une patience philosophique. Tant y a que ce faict-là ne se peut pas bien rapporter aux cruautez qu'on le dit avoir exercées contre nous. *Il estoit* (dit Eutropius mon austre tesmoing) *ennemi de la Chrestienté, mais sans toucher au sang.* » Enfin, la seule et prudente restriction que fasse Montaigne à ces remarques élogieuses, c'est que, « en matière de religion, il estoit vicieux par tout » ; encore se hâte-t-il d'ajouter que ce qu'il reproche précisément à Julien, c'est d'être trop superstitieux, et trop « embabouyné de la science divinatrice »[1]. Il admettait d'ailleurs, avec Ammien Marcellin, que la tolérance de Ju-

1. MONTAIGNE, *Essais*, t. II, ch. XIX (éd. Coste), Paris, 1725, p. 404-7.

lien avait été une mesure surtout politique, et se raillait quelque peu de la conversion *in articulo mortis* que lui ont attribuée certains historiens ecclésiastiques.

C'était là d'ailleurs un des points les plus intéressants de la critique de Montaigne. Après lui, en effet, Voltaire démontra combien tout d'abord il était difficile d'établir si Julien avait été véritablement apostat, car la cruauté de Constance et des raisons d'ordre politique pouvaient expliquer son christianisme apparent du début, et d'autre part, il est étonnant que ses contemporains, amis ou ennemis, n'aient jamais spécifié nettement qu'il avait été chrétien. Et Voltaire rappelait encore que Prudence, le poète chrétien du IVe siècle, a dit de Julien :

> Ductor fortissimus armis,
> Conditor et legum celeberrimus ; ore manuque
> Consultor patriæ : sed non consultor habendæ
> Religionis ; amans tercentum millia divum,
> Perfidus ille Deo, quamvis non perfidus orbi [1].

Condorcet, lui aussi, donna son appui à cette réhabilitation. « On ne pouvait lui reprocher, dit-il en parlant de Julien, que son attachement pour une religion devenue ridicule, un attachement indigne de lui, s'il était sincère, maladroit par exagération, s'il n'était que politique [2]. »

Mais, lorsqu'on étudia avec impartialité les lettres de Julien, on s'aperçut que non seulement il pratiqua la tolérance, mais encore qu'il en fut un des premiers théoriciens, sinon peut-être un des plus sincères. Sa modération, il est vrai, n'est pas exempte d'un certain mépris pour les chrétiens. « Je ne veux pas, dit-il, que l'on tue ou que l'on poursuive les Galiléens contre le droit et la justice ; cependant, il leur faut toujours préférer les hommes pieux, les honnêtes gens [3]. » « Point d'in-

1. PRUDENCE, *Apothéose*, V. 450-454.
2. CONDORCET, *Esquisse... des progrès de l'esprit humain*, p. 107.
3. JULIEN, *Lettre VII*.

justice contre les chrétiens, dit-il encore, ils sont plus dignes de pitié que de haine ; car il n'y a pas de plus grand malheur que d'abandonner le culte des dieux immortels pour adorer les morts et les reliques des morts [1]. » Et, dans cette même lettre, il protestait aussi contre les accusations des chrétiens : « Sous mon prédécesseur, disait-il, plusieurs chrétiens ont été chassés, emprisonnés, persécutés ; on a égorgé une grande multitude de ceux qu'on nomme hérétiques, à Samosate, en Paphlagonie, en Bithynie, en Galatie ; en plusieurs autres provinces, on a pillé, on a ruiné des villes. Sous mon règne, au contraire, les bannis ont été rappelés, les biens confisqués ont été rendus. Cependant, leur fureur est telle qu'ils se plaignent de ce qu'il ne leur est plus permis d'être cruels et de se tyranniser les uns les autres [2]. » D'autre part, il faut convenir que Jules Simon fut assez mal inspiré en voyant une preuve de l'intolérance de Julien dans ce passage bien connu : « Les Galiléens qui appartiennent à l'Eglise arienne, gorgés de richesses se sont jetés sur les Valentiniens, et se sont portés dans Edesse à des excès qui ne fussent pas arrivés dans une ville bien policée. Cela nous a engagé à leur venir en aide pour l'accomplissement d'un précepte admirable de leur loi, et nous avons fait distribuer à nos soldats l'argent de l'église d'Edesse et placé ses autres richesses dans notre trésor. Nous les avons ainsi rendus pauvres et dignes du royaume des cieux qu'ils attendent [3]. » Ceci ne prouve-t-il pas, au contraire, que Julien, en sévissant contre les chrétiens, ou plus exactement en leur imposant une amende, ne faisait que réprimer un de leurs incessants soulèvements ? C'est dans une circonstance analogue qu'il écrivit aux Alexandrins, meurtriers du patriarche Georges : « Quoi, au lieu de me réserver la connaissance des outrages que vous subissez, vous vous êtes laissés emporter à la colère, vous

1. *Lettre III.*
2. *Ibidem.*
3. *Lettre XLIII.* — Cf. J. SIMON, *op. cit.*, p. 117, et *ibid.*, note 2.

vous êtes livrés aux mêmes excès que vous reprochez à vos ennemis ! Georges méritait d'être traité ainsi ; mais ce n'était pas à vous d'être ses exécuteurs. Vous avez des lois ; il fallait demander justice[1]. » Enfin, nous ne pensons pas que Julien,en fermant les écoles chrétiennes, ait inauguré les persécutions perfides[2], car peut-être n'avait-il pas tort de penser que les sectateurs de la nouvelle religion pouvaient bien étudier Matthieu et Luc[3], mais qu'ils n'étaient guère qualifiés pour interpréter la poésie, l'histoire ou la sagesse antiques, tout imprégnées de principes hostiles à leur croyance.

La preuve même que Julien ne fut jamais à vrai dire un intolérant, c'est qu'Ammien Marcellin, son panégyriste convaincu, fut en même temps le plus modéré parmi les écrivains païens de l'époque. On lui doit, en effet, un passage bien caractéristique, et surtout en conformité avec les idées de l'école alexandrine, sur la liberté de conscience : « La liberté, dit-il, et, par conséquent, la variété est pour la religion, comme pour les arts et pour les sciences, la condition du progrès et de la vie ; et l'accord absolu de toutes les opinions, ce rêve des hommes ignorants, ne peut que déplaire à l'auteur de la nature, parce que cet accord absolu n'est pas autre chose que la mort et l'extinction de la pensée[4]. » Point de vue singulièrement original que cette apologie de la libre concurrence dans le domaine des idées. D'ailleurs, comme le constatait déjà Montaigne, le libéralisme de cet historien philosophe était tel, qu'il ne lui permettait pas de comprendre certaines nécessités de la politique : ceci explique pourquoi, en certains cas, il crut devoir blâmer les procédés de Julien à l'égard des chrétiens. Le savant rhéteur Libanios, qui fut cependant un ami de Julien, laissa, lui aussi, échapper quelques récriminations à

1. Cité par VOLTAIRE, *Dictionnaire philos.*, art. « Apostat ».
2. Cf. J. SIMON, *op. cit.*, p. 117.
3. JULIEN, *Lettre XLII.*
4. AMMIEN MARCELLIN, *Rerum gestarum libri XXXI*, l. XXII, ch. X.

l'adresse de cet empereur ; mais il sera permis toutefois d'en contester la légitimité, si l'on se souvient que Libanios, malgré la protection de Julien, fut accusé de sorcellerie et banni en l'an 346. Ce rhéteur, qui professa pendant longtemps à Nicomédie et à Antioche, fut d'ailleurs tolérant et en pratique et en théorie ; quoiqu'il fût assez attaché au paganisme, il prit sous sa protection plusieurs chrétiens accusés d'avoir pillé les temples [1], et lorsque, à la mort de Julien, on persécuta de nouveau les païens, il fit quelques remarques intéressantes sur le peu d'efficacité de l'intolérance : « Nos persécuteurs, dit-il, se figurent que, par leur violence, ils nous amènent à la pratique de leur religion ; ils se trompent : ceux qui paraissent avoir changé de culte sont restés tels qu'ils étaient. Ils vont avec les chrétiens aux églises, mais, en faisant semblant de prier, ils ne prient point, ou c'est à leurs anciens dieux qu'ils s'adressent en secret.... En matière de religion, laissez tout à la persuasion, rien à la force. Les chrétiens n'ont-ils pas une loi conçue en ces termes : Pratiquez la douceur ; tâchez d'obtenir tout par elle ; ayez horreur de la nécessité et de la contrainte [2] ? »

Déjà, sous Constantin, malgré les paroles de tolérance qui avaient été prononcées au début de ce règne, le christianisme était intolérant à l'égard des païens. « A peine au pouvoir, dit M. Letourneau, les persécutés dépassèrent de beaucoup en cruauté leurs persécuteurs. Les pratiques du culte païen devinrent des crimes de haute trahison, que le code théodosien punit sans hésiter de la peine capitale ; les temples, même les plus beaux, furent démolis, les idoles détruites [3]. » La réaction qui suivit la mort de Julien fut précisément une des phases les plus violentes de cette lutte entre le paganisme mourant et l'Eglise triomphante. Cependant, plus d'une fois, les païens à leur tour protestèrent au nom de la liberté de con-

1. Cf. DENIS, *op. cit.*, p. 413, note 1re.
2. LIBANIOS, *Des temples* (éd. Reiske), Altenburg, 1791, p. 167.
3. LETOURNEAU, *op. cit.*, p. 425.

science. La plus connue de ces protestations est la requête de Symmaque, préfet de Rome, pour le rétablissement de la statue de la Victoire ; Gratien avait refusé de la recevoir, mais Valentinien II, plus modéré, voulut bien l'écouter, quitte à ne lui accorder aucune satisfaction. Symmaque rappelait surtout le grand rôle qu'avait joué la religion nationale aux époques glorieuses de l'histoire romaine. Il se demandait s'il était prudent, au moment où de tous les côtés les Barbares menaçaient l'empire, de changer de religion au risque de commettre une erreur et d'irriter la divinité suprême, et s'il n'eût pas mieux valu, au contraire, régler sa conduite présente sur l'expérience des siècles passés. Puis, tout à coup, dans une magistrale prosopopée, il faisait parler la ville de Rome elle-même : « Excellents princes, disait-elle, pères de la patrie, respectez mes longues années, et la religion à laquelle je les dois.... Blâmer la vieillesse, c'est s'y prendre trop tard et l'outrager. C'est donc pour les dieux de nos pères, pour les dieux indigètes que nous réclamons la tolérance (*pacem rogamus*). Il est juste de croire que tous les cultes ont rapport à un seul et même objet. Nous contemplons les mêmes astres ; le même ciel nous est commun, le même univers nous entoure. Qu'importe la méthode suivant laquelle chacun recherche la vérité ? Par un seul chemin, on ne saurait parvenir jusqu'à ce but mystérieux. Mais cette discussion est inopportune; maintenant, c'est à la prière, et non pas aux controverses que nous voulons nous consacrer [1]. » On voit par là à quelle large conception religieuse les païens étaient déjà parvenus [2] ; ce n'était rien moins que le théisme du XVIII[e] siècle. Mais les chrétiens y virent surtout une apologie du paganisme ; et le résultat le plus certain de cette requête, ce fut le bannissement de Symmaque sous Théodose, qui n'en était pas à une proscription près. Cependant, l'Eglise attacha beaucoup d'importance à cette ultime

1. Symmaque, *Relatio* (éd. Seeck), 1883, III.
2. Cf. G. Boissier, *La fin du paganisme*, p. 332.

tentative du paganisme : l'évêque de Milan, Ambroise, écrivit à Valentinien une sorte de pétition où il réfutait méthodiquement tout ce qui précisément n'était pas l'exposé du principe de tolérance [1]. Orose composa, un peu plus tard, une *Histoire contre les païens*, où il s'efforçait de démontrer que le monde romain avait été bien plus malheureux au temps du paganisme. Puis, de son côté, saint Augustin chercha à établir que la religion chrétienne offrait tout au moins la compensation d'une vie future. d'une cité du ciel où seraient oubliées les tristesses de la vie terrestre. Mais tout ceci ne nous intéresserait guère, si l'un des contradicteurs de Symmaque, l'éloquent Salvien, prêtre de Marseille, ne s'était placé à un point de vue spécial, en déclarant, nouveau Jérémie, que les dérèglements des chrétiens eux-mêmes, non moins que les excès des païens, avaient autorisé Dieu à permettre cette destruction du monde romain par les Barbares ; on trouvait d'ailleurs dans son ouvrage, et à propos des Ariens, une page où l'idée de la tolérance apparaît si nettement que nous nous ferions un scrupule de ne pas la citer : « Les ariens, dit Salvien, sont hérétiques, mais ils ne le savent pas ; ils sont hérétiques chez nous, mais ils ne le sont pas chez eux, car ils se croient si bien catholiques qu'ils nous traitent nous-mêmes d'hérétiques. Nous sommes persuadés que leur idée de la génération divine est sacrilège, en ce qu'ils disent que le fils est moindre que le père. Ils croient, eux, que nous avons une opinion injurieuse pour le père, parce que nous jugeons le père et le fils égaux ; la vérité est de notre côté, mais ils croient la posséder eux-mêmes. Nous rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû, mais ils prétendent aussi le lui rendre en pensant ainsi. Ils ne s'acquittent pas de leur devoir, mais le point même sur lequel nous les trouvons en défaut constitue, d'après eux, le plus grand devoir de la religion. Ils sont impies, mais en cela même ils croient manifester la véritable piété. Ils se trompent donc, mais c'est

1. Cf. saint AMBROISE, *Epîtres*, I, 18.

par amour envers Dieu ; et, quoiqu'ils n'aient pas la vraie foi, ils regardent celle qu'ils ont embrassée comme le véritable amour de Dieu. Seul le souverain juge de l'univers sait comment ils seront punis de leurs erreurs au jour du jugement [1]. » Par conséquent, cet ecclésiastique posait la question de la relativité des religions, et la résolvait par l'affirmative, tout au moins dans le domaine pratique.

Malheureusement, l'opinion de Salvien ne devait pas prévaloir ; déjà, nous avons cité le nom de celui des Pères de l'Eglise latine qui fut, au point de vue ecclésiastique ou, si l'on préfère, théorique, le véritable fondateur de l'intolérance, l'évêque d'Hippone, saint Augustin. Paul Janet a fort bien mis en relief le rôle de ce prêtre chrétien dans l'avènement de l'intolérance. Après Constantin, dit-il, « l'Eglise a conquis son propre droit : accordera-t-elle le même droit aux doctrines qui lui sont contraires ? Dans les premiers temps, on ne peut dire que l'Eglise ait renoncé à ses principes de patience et de douceur. On peut trouver encore, dans saint Chrysostome, de belles paroles en faveur de la liberté de conscience. Mais la lutte des catholiques et des ariens, et, en Afrique, la lutte des catholiques et des donatistes répandirent l'intolérance et la persécution. Sont-ce les hérétiques eux-mêmes qui en ont donné le premier exemple ? Cela est possible. Mais, bientôt, on vit le plus grand docteur de l'Eglise latine, saint Augustin, en donner la théorie. Grâce à l'autorité de son nom, cette théorie a passé dans toutes écoles du moyen âge ; elle a alimenté le fanatisme du XVIe siècle et a été invoquée aussi bien par les protestants que par les catholiques ; enfin, dans le XVIIe siècle encore, le nom de saint Augustin a été mêlé aux discussions du temps sur le droit de contraindre les consciences. On ne peut donc nier l'importance historique de l'opinion de saint Augustin dans cette question [2]. »

1. SALVIANUS, *De gubernatione Dei* (trad. du P. Mareuil, 1734), l. V, ch. II.

2. Paul JANET, *Histoire de la science politique*, 2e éd., 1872, t. II, p. 332-3.

Augustin, en effet, était né dans une famille païenne de Tagaste en Numidie ; longtemps, il hésita entre la philosophie, le manichéisme et le christianisme : ce fut même grâce à la protection de Symmaque qu'il vint à Milan pour enseigner la rhétorique. Ses *Rétractations* et ses *Confessions* nous ont révélé la jeunesse aventureuse de ce « libertin », et les idées tolérantes qu'il manifesta dans les premières années après sa conversion en paraissaient d'autant plus justifiées. « Persécuterons-nous ceux que Dieu tolère [1] ? » disait-il ; et il écrivait aux manichéens : « Nous nous gardons de vous traiter avec rigueur; nous laissons cette conduite à ceux qui ne savent pas quelle peine il faut pour trouver la vérité, et combien il est difficile d'éviter les erreurs.... Pour moi, je dois vous supporter comme on me supportait autrefois, et vous traiter comme on me traitait moi-même lorsque j'étais dans l'égarement [2]. » Il a déclaré d'ailleurs lui-même n'avoir pas été tout d'abord favorable à la contrainte : « Ma première opinion, dit-il, était que personne ne peut être contraint par force à entrer dans l'unité du Christ, qu'il fallait agir par la parole, combattre par la discussion, vaincre par le raisonnement, de peur de transformer en faux catholiques ceux que nous avions connus comme hérétiques déclarés [3]. »

Mais, bientôt, il abandonna radicalement ces doctrines tolérantes, et non seulement, dans plusieurs de ses ouvrages, il réédita, non sans contradictions, les calomnies coutumières sur le compte des dissidents, et en particulier des manichéens, mais encore on a pu trouver sans des lettres une véritable apologie de l'intolérance.

Augustin déclare en effet lui-même que l'influence des lois impériales sur l'hérésie donatiste (c'est-à-dire le massacre à coups de massue — car l'Eglise *abhorret a sanguine* —

1. Cf. VOLTAIRE, *Traité de la tolérance*, XV.
2. Saint AUGUSTIN, *Lettre contre Manès*, II et III.
3. *Lettre CXIII*, et cf. *l. CLXXXV*.

d'environ 400 personnes) lui a démontré les avantages de ce mode de propagande pour l'orthodoxie [1] ; et ceci n'est pour faire honneur ni à sa perspicacité en matière politique, ni à son équité et à la délicatesse de ses sentiments en matière de morale et de religion. Quoi qu'il en soit, ses prétendues démonstrations n'étaient qu'un tissu de sophismes parfois dangereux, mais parfois aussi puérils, et l'on ne comprend pas que, depuis le Ve siècle jusqu'aux controverses du XVIIe, nul partisan ou adversaire ne les ait méprisées au point de les passer sous silence.

Souvent Augustin se contente de tourner autour de la question. Par exemple, il reproche aux donatistes de croire leur doctrine justifiée par les persécutions, car il tient celles-ci pour légitimes lorsqu'elles sont exercées par les bons à l'égard des méchants [2]. « Pharaon et Moïse, dit-il, ont l'un et l'autre persécuté le peuple hébreu, mais le premier par tyrannie, le second *par amour.* » C'est cette idée, reprise sous mille formes diverses, et dont l'Eglise abusa tant jusqu'à l'avènement de la tolérance, qui constitue toute la justification que l'évêque d'Hippone peut trouver aux persécutions qu'il approuve. Il s'efforce également d'attribuer à la fameuse parabole de l'Evangile, au « *compelle intrare* » [3], un sens littéral que Bayle se crut encore obligé de réfuter longuement. Il essaie aussi, avec une étonnante incompréhension, ou peut-être une maladroite subtilité, de présenter le supplice de Jésus, approuvé par Dieu, comme un encouragement aux procédés violents [4]. Cependant, son arguement favori était l'utilité de l'intolérance pour les persécutés eux-mêmes ; il déclarait, par exemple, que « les blessures d'un ami valent mieux que les baisers trompeurs d'un ennemi », qu'il vaut mieux « aimer avec sévérité que tromper avec douceur » [5].

1. *Lettre CXIII.*
2. *Lettres CXIII*, 8, et *CLXXXV*, 8.
3. *Lettres CXIII*, 5, et *CLXXXV*, 6.
4. *Ibid.* et *lettre CLXXV*.
5. Cf. Paul JANET, *op. cit.*, *ibid.*

« Agir autrement, disait-il, ce serait rendre le mal pour le mal. Si nous voyions un de nos ennemis qui, dans le transport de la fièvre, courrait à un précipice, ne serait-ce pas lui rendre le mal pour le mal que de lui permettre de s'y jeter, si nous pouvions l'en empêcher en l'enfermant [1] ? » A quoi Bayle répondait : « Se peut-il rien voir dans le fond de moins solide que cette comparaison de saint Augustin, entre un phrénétique que l'on lie pour l'empêcher de se jeter par une fenêtre, et un hérétique que l'on empêche par force de suivre les mouvements de sa conscience [2] ? » Combien saint Augustin, si confiant dans l'infaillibilité de sa religion, aurait dû méditer ce que lui écrivait un jour Maxime de Madaure : « Puissent te conserver les dieux, par l'entremise desquels nous tous, mortels qui habitons la terre, nous honorons et adorons, sous mille modes divers et dans une discordante harmonie, le père commun des dieux et des mortels [3] ! »

Mais l'intolérance devait triompher, soutenue qu'elle était par l'éloquence des Pères, par la puissante organisation de l'Eglise orthodoxe, enfin, et surtout peut-être, par l'opportunisme des derniers empereurs. Valentinien Ier et, jusqu'à un certain point, son second fils, Valentinien II, manifestèrent encore quelque modération ; on en profita pour les accuser de cruauté, bien qu'ils eussent montré « à tous ceux qui sont nés pour gouverner que, si deux sectes déchirent un Etat, trente sectes tolérées laissent l'Etat en repos » [4]. Mais, sous leurs successeurs, la répression des hérésies devint plus énergique et plus sanglante ; Maxime, usurpateur de l'empire d'Occident et compétiteur de Théodose, ne fut pas moins intolérant que cet empereur Gratien dont il avait pris la place ; sous l'impulsion d'évêques espagnols, il fit

1. *Lettre CXIII*, 2.
2. BAYLE, *Commentaire philosophique*, III, p., in *Œuvres div.*, t. II, p. 446.
3. Cf. DENIS, *op. cit.*, p. 413.
4. VOLTAIRE, *Examen important de milord Bolingbroke*, ch. XXXIV.

torturer à Trèves, en l'an 364, Priscillien et les sectateurs de son hérésie, et le pape Léon le Grand déclare que Maxime avait rendu à l'Eglise un signalé service. Ce fut le premier massacre que la religion chrétienne ait juridiquement ordonné. Théodose, de son côté, persécuta en Orient les partisans des anciens dieux ; seuls les habitants des campagnes, les *pagani*, purent exercer leur culte en secret ; encore leur refuge était-il moins sûr que les catacombes des premiers chrétiens. D'ailleurs, tandis que Valentinien II, empereur d'Occident, semblait favorable aux ariens, mais était forcé de céder devant la résistance d'Ambroise, évêque de Milan, Théodose rendit un décret suivant lequel tous ses sujets devaient adhérer à la religion chrétienne, telle que la professaient alors le pape Damase et Pierre, patriarche d'Alexandrie ; les fidèles de cette orthodoxie prendraient le nom de chrétiens « catholiques » ; quant aux hérétiques, l'empereur les flétrissait et les menaçait de châtiments rigoureux [1]. Ce fut une des lois que Théodose II reproduisit en 438 dans ce code, qui fut probablement le premier code officiel, mais fut à coup sûr la première consécration légale de l'intolérance chrétienne. On sait d'ailleurs que Justinien, lorsqu'il voulut établir un code définitif, adopta la plupart des lois du code théodosien. Il serait trop long d'examiner en détail toutes les mesures despotiques accordées par l'empire byzantin à l'exclusivisme chrétien. Mais nous les trouvons cataloguées, avec cynisme ou inconscience, chez un apologiste moderne de la politique ecclésiastique. « Les empereurs chrétiens, dit César Cantu, qui n'avaient point oublié l'époque où ils réunissaient en leur personne les deux pouvoirs de chef de l'Etat et de pontifes suprêmes, multiplièrent les décrets pour atteindre ce but ; il en fut promulgué deux par Constantin, un par Valentinien Ier, trois par Valentinien II, douze par Arcadius, dix-huit par Honorius, dix par Théodose II, trois par Valentinien III ; décrets qui sont tous insérés au code de Jus-

1. Cf. *Code théodosien*, l. XVI, titre Ier, loi II.

tinien. Des peines diverses étaient infligées aux hérétiques, rarement la peine de mort, parce que les évêques avaient une profonde horreur du sang ; à eux le soin de décider si une opinion était entachée d'hérésie ; au magistrat séculier celui de vérifier le fait et de rendre la sentence[1]. » Par ce dernier procédé, l'Eglise, imitant la prudence de Ponce-Pilate, pensait faire retomber sur les chefs politiques le sang que l'on répandait au nom de ses doctrines intolérantes.

Ainsi, l'intolérance consciente, bien différente de l'absolutisme instinctif des anciennes théocraties, devenait un des principes du droit dans cet empire d'Orient, où le clergé restait encore l'instrument du pouvoir civil. Elle devait à plus forte raison obtenir droit de cité chez ces rois ou empereurs du moyen âge, sur lesquels la papauté garda si longtemps une suprématie absolue.

Dès lors, bien des philosophes indépendants, et plus d'un politique, fidèle par ailleurs à l'orthodoxie chrétienne, élèveront la voix pour protester au nom de la liberté de conscience ; mais jamais un membre de l'Eglise ne voudra ou n'osera approuver publiquement ces appels à la justice et à l'humanité. Il faudra que plus de treize siècles s'écoulent, et que la tolérance soit entrée dans les mœurs depuis plus de cinquante années, pour qu'un prêtre chrétien, repoussé d'ailleurs par son Eglise, songe à montrer à ses coreligionnaires combien les disciples du Galiléen avaient faussé sa doctrine :

« La foi est fille du Verbe, disait Lamennais : elle pénètre dans les cœurs avec la parole, et non avec le poignard.

« Jésus passa en faisant le bien, attirant à lui par sa bonté, et touchant par sa douceur les âmes les plus dures.

« Ses lèvres divines bénissaient et ne maudissaient point, si ce n'est les hypocrites. Il ne choisit point des bourreaux pour apôtres.

1. CANTU, *La Réforme en Italie, les précurseurs* (trad. fr.). Paris, 1867, p. 186.

« Il disait aux siens : « Laissez croître ensemble, jusqu'à la moisson, le bon et le mauvais grain ; le père de famille en fera la séparation sur l'aire. »

« Et à ceux qui le pressaient de faire descendre le feu du ciel sur une ville incrédule : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes. »

Et rappelant les lamentations des chrétiens à Rome, Lamennais s'écriait enfin :

« Si vous ne vous souvenez plus des enseignements du Christ, ressouvenez-vous des catacombes [1]. »

1. LAMENNAIS, *Œuvres complètes*, Paris, 1836-37, *Paroles d'un croyant*, XXVIII, in tome XI, p. 106-7.

CHAPITRE II.

Le moyen âge.

I

A la fin du Vᵉ siècle, Byzance devint définitivement la capitale du monde romain : Odoacre, roi d'Italie, avait sup-[illegible]ante Romulus Augustule, et l'empire d'Orient subsistait [illegible] sur les ruines de la grandeur romaine. Le christianisme, [illegible] religion d'Etat, aurait dû, en principe, se centra-[illegible] la capitale politique de l'empire ; mais, en réalité, [illegible] un antagonisme entre l'Eglise occiden-[illegible] d'Orient, entre Rome et Byzance. Les pa-[illegible] qu'ils étaient de la capitale, ne se [illegible] sous la protection immédiate du [illegible] là même, ils conservaient une réelle indé-[illegible] s'ajoutant au prestige que leur donnaient [illegible] conversions parmi les Barbares occiden-[illegible] chef spirituel de l'Eglise d'Occident un rival [illegible] l'empereur d'Orient. Celui-ci, en effet, était [illegible] de la religion nationale ; le clergé byzantin, [illegible] l'Etat, s'était acquis de grandes richesses, [illegible] le joug de ce protecteur trop puis-[illegible] complaisance, cette humilité de l'Eglise [illegible] la religion en un simple instru-[illegible] impérial.

[illegible] Rome, au contraire, songeait à passer du [illegible] spirituel à une domination effective sur

l'Occident tout entier ou, plus exactement, sur les souverains d'origine barbare dont les conquêtes s'étendaient chaque jour ; elle voulait en un mot asservir l'Etat et non le servir. A cet effet, il lui fallait tout d'abord se débarrasser des hérésies qui « infestaient » encore une moitié de la chrétienté. Au début, elle avait imploré l'aide des empereurs, mais bientôt, elle voulut agir par elle-même. Grégoire le Grand, qui, avant d'être prêtre, avait été préfet de Rome, fut le véritable organisateur de cette lutte de la papauté contre l'hérésie. Dès qu'il fut élu, en 590, au trône pontifical, il comprit de quelle utilité pouvaient être à l'Eglise ces monastères que saint Martin avait introduits en Occident dès la fin du IVe siècle, et qui depuis s'étaient rapidement développés et multipliés. Il vit dans les cénobites, non seulement une véritable armée de convertisseurs, indispensables au triomphe de l'orthodoxie chrétienne, mais encore un moyen d'action politique lui permettant d'exercer une influence efficace même sur les souverains et les peuples lointains, et de leur inculquer le respect de la papauté. De son côté, Grégoire négociait habilement en Italie avec les chefs lombards, et il réussissait à se poser en champion du peuple romain, grâce aux concessions que sa diplomatie obtenait des envahisseurs ; enfin, ses réformes administratives à l'intérieur de Rome habituaient la population à considérer le pape comme le véritable souverain de la cité. Grégoire n'hésitait pas d'ailleurs à s'arroger le pouvoir absolu sur les évêques d'Italie et une suprématie, tout au moins nominale, sur le patriarche de Constantinople. Les rapports étaient donc des plus tendus entre Byzance et Rome, bien que le pape s'efforçât d'éviter un conflit avec l'empereur.

Aussi,lorsque la répression de l'hérésie et la suppression des cultes nationaux furent des faits accomplis, ou du moins imminents, lorsque Rome vit son pouvoir solidement établi sur l'Occident,lorsque enfin elle jugea l'empire d'Orient suffisamment affaibli et la plupart des chefs barbares prêts à succomber devant une intervention énergique, elle songea à

créer un nouvel empire d'Occident. dont le chef serait redevable à l'Eglise de son titre et de sa puissance, et se soumettrait aux volontés du pouvoir spirituel. Toutefois, il fallait auparavant rompre les liens si faibles qui reliaient encore la papauté aux empereurs d'Orient. Or, précisément, l'hérésie des iconoclastes, qui était apparue dès le règne de l'empereur Zénon, se trouvait si puissante trois siècles plus tard, que l'empereur Léon l'Isaurien la fit approuver solennellement par le concile tenu à Constantinople en 730. Se basant sur certains préceptes de la loi mosaïque, et suivant d'ailleurs l'exemple de plusieurs prêtres orthodoxes du IV[e] siècle, Léon regardait le culte des images et les mille pratiques superstitieuses qui en résultaient comme une véritable idolâtrie ; il voulut, « à la persuasion de quelques évêques, dit Voltaire, déraciner l'abus ; mais, par un abus peut-être plus grand, il fit effacer toutes les peintures;il abattit les statues et les représentations de Jésus-Christ avec celles des saints. En ôtant ainsi tout d'un coup aux peuples les objets de leur culte, il les révolta ; on désobéit, il persécuta ; il devint tyran parce qu'il avait été imprudent [1]. » Le pape Grégoire II, ayant voulu protester et argumenter, Léon l'Isaurien chercha à le faire arrêter, et l'Italie entière fut bouleversée par cette querelle ; l'empereur échoua, d'ailleurs, et il en fut de même lorsqu'il s'attaqua au nouveau pape Grégoire III, qui frappait d'anathème les iconoclastes, mais n'osait pas cependant désigner expressément l'empereur ; l'excommunication, il est vrai, n'était pas encore établie dans cette Eglise à peine libérée de la domination impériale. La lutte se poursuivit sous Constantin Copronyme et ses successeurs, et, bien que le schisme définitif entre l'Eglise grecque et l'Eglise romaine n'ait été provoqué et consommé, en réalité, que par l'excommunication de Photius en 862, et celle de Celarius en 1053, c'est, à vrai dire, de la question des images que l'on peut dater la rupture entre la papauté et

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. XIV.

l'empire d'Orient ; encore cette querelle ne fut-elle qu'un prétexte utile à l'Eglise romaine pour obtenir enfin une indépendance complète, qui lui permît de dominer à son tour les rois d'Occident. Son pouvoir spirituel était assez solidement établi, en effet, pour qu'elle songeât à lui donner la prépondérance sur les faibles royautés militaires qui se partageaient cette moitié de l'Europe. D'ailleurs, les moines ne s'étaient pas contenté de combattre l'hérésie, ils avaient défriché les terres laissées incultes après les ravages de l'invasion, et, d'autre part, « la ferveur des convertis et des pénitents s'était signalée par des donations et des privilèges qui se transmettaient invariablement dans cette immense et impérissable famille du corps sacerdotal » [1]. Ainsi, non seulement l'Eglise, par son organisation et ses tendances nouvelles, se trouvait naturellement constituée en corps politique, mais encore elle avait des biens et des privilèges terrestres à défendre, et ne pouvait y réussir que par une action puissante et continue sur les pouvoirs établis. C'est pourquoi, de par son évolution même, elle était conduite à s'arroger le pouvoir temporel comme un complément nécessaire à sa domination spirituelle.

Cependant, l'Eglise ne pouvait songer à dominer ouvertement par elle-même : il ne s'agissait pas pour elle d'usurper plusieurs trônes ; ce qu'elle allait tenter, c'était de prendre un ascendant absolu sur le plus puissant des chefs d'origine barbare : ce n'est qu'en dominant un conquérant qu'elle pouvait conquérir elle-même. Or, vers l'an 750, le seul Etat qui eût déjà quelque consistance était le royaume des Francs Mais les rois mérovingiens avaient encore trop de sang barbare dans les veines pour être favorables à l'expansion du christianisme. Au contraire, les maires du palais voyaient un grand intérêt à s'allier à l'Eglise ; déjà, Charles Martel, en repoussant les Sarrazins, s'était trouvé par hasard le champion de la chrétienté ; son fils, Pépin le Bref, protégea

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 119.

les missionnaires du Pape en Germanie, car il y trouvait un double avantage : d'abord, c'était pour lui comme une conquête pacifique de l'Europe centrale ; puis c'était en outre une manière d'obtenir la protection, si importante déjà, de la papauté. L'Eglise fut reconnaissante : elle aida Pépin le Bref à transformer son règne effectif en une royauté de titre et de fait ; la dynastie carlovingienne naissait sous les auspices de l'Eglise, tandis qu'un cloître engloutissait le dernier des Mérovingiens.

Bientôt, le fils de Pépin, Charlemagne, allait réaliser le rêve de la Rome chrétienne ; il reconquiert un empire, et le pape, en l'an 800, peut couronner ce nouvel « empereur des Romains ». Charlemagne doit tout à l'Eglise, aussi restera-t-il son fidèle vassal. Il lui renouvelle la donation de Ravenne et de ses dépendances, que Pépin avait enlevées aux empereurs grecs, et qui constituèrent le noyau primitif du domaine temporel des papes. Toutes ses guerres seront autant religieuses que politiques ; à l'intérieur, il laissera aux évêques la suprématie sur les autres fonctionnaires et les introduira dans tous les rouages de son gouvernement. Il leur accordera même des privilèges exorbitants, tel ce droit d'arbitrage sans appel dans les contestations entre séculiers, droit que l'Eglise réclamait en se basant sur une certaine loi du code de Théodose [1].

Ainsi, le gouvernement des consciences, que l'Eglise avait exercé en Orient au profit de l'empire, réapparaît en Occident sous une forme nouvelle. C'était la mise en pratique de cette théorie du double pouvoir qu'un historien moderne, favorable à la papauté, expose naïvement en ces termes : « Toute autorité dérive de Dieu, et Dieu l'a confiée à son vicaire sur la terre, qui demeure virtuellement le chef de l'humanité tout entière rassemblée dans l'Eglise universelle, et qui tient du ciel la puissance spirituelle et la puissance temporelle. Quant à la spirituelle, le pape la partage avec les

1. Cf. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. XXI.

évêques, qui l'exercent sous le contrôle de sa suprématie ; et quant à la temporelle, il la confie à l'empereur qu'il a sacré. Suivant la coutume ecclésiastique, l'empereur n'est pas héréditaire, mais élu chaque fois, et chaque fois couronné.....Si l'empereur viole la loi de Dieu et les pactes qui le lient au peuple qui l'a choisi, le pape le déclare déchu, et le sépare même de l'assemblée des fidèles au moyen de l'excommunication. Dans les litiges entre l'empereur et le peuple, ou entre les rois et l'empereur, le pape prononce en arbitre suprême et donne à sa sentence une sanction spirituelle [1]. » Ainsi, selon l'Eglise, tout devait aller pour le mieux dans la meilleure des théocraties possibles.

A vrai dire, l'empire de Charlemagne était assez fortement consolidé par les succès militaires du souverain et l'organisation administrative et gouvernementale instituée par lui, pour que l'Eglise, durant son règne, n'ait agi sur l'Etat que par son influence spirituelle sur l'empereur ; mais, sous ses faibles successeurs, Rome put songer à l'application intégrale de sa théorie sur l'origine divine des pouvoirs terrestres.

II

La papauté ne put conserver sans des luttes incessantes sa domination sur le temporel. En effet, si l'incapacité des successeurs de Charlemagne à maintenir l'unité de l'immense empire d'Occident donna pour quelque temps à l'Eglise une suprématie absolue, elle fut l'origine même de cette libération progressive du pouvoir civil, qui, pour certains Etats, devait être consacrée par le grand mouvement religieux du XVIe siècle. La scission entre le royaume de France et les pays de l'Europe centrale fut durable, et la papauté, ne pouvant toujours, quelle que fût son envie d'y réussir, conserver son rang d'arbitre suprême entre les nations belligérantes,

1. C. CANTU, *La Réforme en Italie, les précurseurs* (trad. fr.), Paris, 1867, p. 67.

dut parfois renoncer à soumettre l'Etat à l'Eglise. Une puissance s'élevait d'ailleurs, qui, en bien des circonstances, devait entraver les projets de la papauté : cette vaste nation allemande, que Charlemagne avait constituée, ne resta pas longtemps en effet au pouvoir de ses successeurs ; dès la fin du IX[e] siècle, lorsque Charles le Gros eut été déposé par la diète de Tribur, la Germanie élut bien encore de lointains descendants de Charlemagne, mais l'Eglise n'avait plus sur eux l'influence qu'elle avait eue sur un empereur couronné par elle. Bientôt, d'ailleurs, l'Allemagne choisira des souverains nationaux, qui songeront plutôt à conquérir l'Italie qu'à assurer la domination temporelle des papes. En 962, Otton le Grand, qui déjà s'était proclamé roi d'Italie, se fit couronner empereur à Rome, s'engagea à maintenir les donations faites au Saint-Siège par Charlemagne, mais s'arrogea, pour lui et ses successeurs, et malgré l'opposition des Romains, le droit de nommer les souverains pontifes : l'Eglise devenait à nouveau la servante de l'Empire, car la similitude entre l'idéal pontifical et l'idéal impérial leur interdisait précisément toute conciliation.

« Au XI[e] siècle, a dit Michelet, la querelle est entre le saint pontife romain et le saint empire romain. L'Allemagne, qui a renversé Rome par l'invasion des Barbares, prend son nom pour lui succéder ; non seulement elle veut lui succéder dans la domination temporelle (déjà, tous les lois reconnaissent la suprématie de l'empereur), mais elle affecte encore une suprématie morale ; elle s'intitule le Saint-Empire ; hors de l'Empire, point d'ordre ni de sainteté. L'empereur tient le globe dans sa main aux jours de cérémonies : son chancelier appelle les autres souverains *les rois provinciaux* ; ses jurisconsultes le déclarent la *loi vivante* ; il prétend établir sur la terre une sorte de paix perpétuelle, et substituer un état légal à l'état de nature qui existe entre les nations [1]. »

1. MICHELET, *Histoire de France*, l. IV, ch. II (éd. Flammarion t. II), p. 227.

L'Eglise semblait d'ailleurs justifier la sévérité des empereurs allemands à son égard : l'hérédité y succédait à l'élection ; il s'établissait une véritable féodalité sacerdotale. En 1046, sous le règne d'Henri III de Franconie, le concile de Sutri avait lui-même reconnu aux empereurs le droit de veto dans les élections pontificales et épiscopales. Mais un réformateur survint, qui voulut arrêter cette décadence du pouvoir pontifical ; c'était un de ces moines chez qui l'esprit de la primitive Eglise s'était conservé sous une forme plus ou moins mystique, tandis que le sacerdoce avait subi l'influence du matérialisme ambiant. Du jour où Hildebrand, cet obscur cénobite de l'abbaye de Cluny, fut à la cour pontificale, et longtemps avant qu'il pût rêver pour lui-même la papauté, il agit sur ses protecteurs successifs en vue de réaliser un triple idéal : la régénération de l'Eglise, d'abord ; puis, ce qui devait en être à son avis la conséquence, la conquête de l'Italie sur les Allemands ; enfin et surtout la suprématie universelle du Saint-Siège, tant sur le spirituel que sur le temporel. Tout d'abord, il profita de l'inaction forcée de l'Allemagne pendant la minorité du nouvel empereur Henri IV pour faire décréter par le pontife Nicolas II un nouveau mode d'élection des papes qui ne laisserait à l'empire qu'un droit illusoire de confirmation ; il fit aussi refuser aux laïques le droit d'investir les clercs d'aucun bénéfice ecclésiastique. C'était déjà, non seulement la proclamation de l'indépendance du pape vis-à-vis de l'empereur, mais encore la libération du domaine temporel de l'Eglise, qui constituait un tiers du territoire impérial, et n'était guère moins important en France et en Angleterre. Mais l'Eglise était encore trop laïque, trop féodale, pour qu'il ne se trouvât pas quelques évêques hostiles à cette autocratie pontificale ; il y eut des luttes. même en Italie. Cependant, Hildebrand fut vainqueur : en 1073, il devint pape sous le nom de Grégoire VII, et, par ses premiers actes, il se posa hardiment en suzerain de toutes les puissances temporelles de l'Occident.

Dès lors, la lutte va se prolonger, acharnée, entre l'empire et la papauté jusqu'à la fin du XIII[e] siècle. Puis, à peine sera-t-elle apaisée, qu'un conflit analogue éclatera entre le Saint-Siège et le roi de France.

L'historique même de ces longs débats serait pour nous fastidieux et superflu. Nous avons dû nécessairement rechercher avec quelque précision les causes principales du triomphe de l'Eglise en Occident, puis étudier la genèse du mouvement politique hostile à la suprématie pontificale. Il ne nous reste plus maintenant qu'à déterminer quelle pouvait être l'influence respective de ces deux conceptions opposées au point de vue de la liberté de conscience. C'est même là, à vrai dire, le seul aspect intéressant de la lutte entre Guelfes et Gibelins, et celui sur lequel on a le plus discuté. D'ailleurs, il ne s'agit pas simplement de la liberté de conscience, mais bien de la liberté au sens le plus large du mot.

Dans toutes ces luttes qui ensanglantèrent l'Italie pendant deux siècles, trois acteurs sont en présence : la papauté, l'empire et le peuple romain. Au début, le conflit se localise entre Grégoire VII et l'empereur Henri IV ; mais déjà se pose la question : du pape ou de l'empereur, quel est le véritable défenseur de la liberté ? Pour les historiens favorables à l'Eglise, la réponse n'est pas douteuse : le sacerdoce est « le soutien des libertés naturelles », tandis que l'Empire représente « les pouvoirs politiques usurpés ». « Si la source du pouvoir est Dieu même, et si Dieu a pour représentant sur la terre le pape, celui-ci doit être supérieur aux rois. Si la société, dans sa corruption, ne peut se régénérer que par l'Eglise, il faut, de toute nécessité, que cette Eglise domine les trônes. C'était déjà en vertu de cette supériorité que Grégoire VII veillait aux intérêts même temporels des trônes [1]. » Ce qui donne une fausse apparence d'exactitude à cette interprétation, c'est que dès lors l'Eglise encourageait

1. C. CANTU, *op. cit.*, p. 87.

à la révolte les sujets des souverains contre lesquels elle luttait. « Les rois, dit encore César Cantu, étaient choisis à la condition sous-entendue qu'ils se montreraient dignes de la couronne, c'est-à-dire se conformeraient à la morale, qui était pour eux la même que pour tous autres. Cette condition était sanctionnée par le jugement d'un arbitre suprême ; quand cet arbitre déclarait que la condition avait été violée, les peuples cessaient d'obéir, et le roi indigne était frappé d'une peine toute morale, de l'excommunication, qui mettait hors de la communion de prières lui, le coupable, et avec lui les personnes ou provinces qui lui gardaient obéissance [1]. » Mais, si l'on songe au rôle infime que jouait alors le peuple, on s'aperçoit que ce fut surtout l'aristocratie féodale qui obtint l'appui de la papauté contre les empereurs : aussi les maisons de Saxe et de Souabe vinrent-elles en aide à Grégoire VII, lorsqu'il excommunia Henri IV. D'autre part, l'humilité ou, si l'on préfère, l'effroi avec lequel celui-ci vint se soumettre à Canossa, montre bien que le pouvoir spirituel n'avait rien à craindre, et que le débat roulait exclusivement sur la question du pouvoir temporel ; dans ces conditions, à moins d'admettre les sophismes des apologistes irréductibles de l'Eglise, on doit convenir, ou bien que celle-ci craignait pour l'avenir de la foi, et ne voyait d'autre moyen d'y remédier qu'en assurant son autorité morale par une suprématie politique absolue et illégitime, ou bien que ses prétentions sur le domaine temporel n'étaient qu'une visée ambitieuse, sans prétexte avouable et, à plus forte raison, sans justification possible. En l'un ou l'autre cas, l'empire apparaissait comme le représentant d'une liberté, toute relative évidemment, mais qui cependant aurait pu, en principe, devenir favorable à la tolérance religieuse. C'était là, chez les empereurs allemands, comme une survivance de cet amour de l'indépendance personnelle que les Barbares avaient « importé et déposé dans le berceau de la civilisation

1. *Ibid.*, p. 88.

moderne »[1]. Malheureusement, ce sentiment, cet amour de la liberté, était tout individuel, c'est-à-dire égoïste, et n'interdisait pas à l'empire le despotisme à l'égard de ses sujets. Le concordat de Worms, signé en 1100 par Henri IV et le pape Calixte, ne tranchait pas simplement une question de cérémonial, comme le dit un peu légèrement Voltaire, car, en l'acceptant, le pape refusait bien à l'empereur le droit d'investiture, mais, par contre, il reconnaissait son droit de contrôle sur les élections et sa suzeraineté sur les fiefs ecclésiastiques ; or c'étaient là d'importantes concessions que Grégoire n'eût jamais consenties. Mais, au point de vue de la liberté de conscience, quelle importance avait ce traité ? Il est trop visible qu'il n'en avait aucune. C'est à son sujet que l'on peut rappeler cette remarque de Marillier : « Les concordats peuvent être entre les mains de l'Etat les plus parfaits instruments de domination; ils peuvent être aussi des contrats réciproques de tyrannie passés entre l'Eglise et l'Etat ; c'est alors aux dépens des cultes dissidents, aux dépens de la liberté de penser, qu'on a signé le contrat[2]. » Au moyen âge, un concordat ne pouvait être que l'alliance de deux tyrannies.

La lutte d'ailleurs ne s'en tint pas là. Comme le dit Michelet, « rien ne réconciliera l'esprit et la matière, la chair et l'esprit, la loi et la nature »[3]. Le débat se rouvrira bientôt, mais auparavant une nouvelle force se sera manifestée: l'esprit des républiques antiques s'était réveillé dans les cités italiennes, et cette révolution s'accomplit à Rome même en 1144, sous l'impulsion d'Arnoldo de Brescia, cet élève d'Abeilard qui avait quitté la cuirasse pour le froc. Que firent les deux adversaires de la veille et du lendemain, le pape et l'empereur, lorsqu'ils virent leurs projets respectifs entravés par ces tentatives républicaines ? Ils conclurent une alliance,

1. Cf. GUIZOT, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, IIe leçon.
2. MARILLIER, *op. cit.*, p. 62.
3. MICHELET, *Histoire de France*, l. IV, ch. II (éd. Flammarion), t. II, p. 241.

et bientôt Frédéric Barberousse livra Arnoldo au pape Alexandre VI ; tandis qu'on brûlait, selon l'usage, le réformateur, Barberousse, « homme d'ordre qui détestait les révolutions »[1], laissa ses soldats égorger un millier de Romains. Mais naturellement, le pape s'inquiéta bientôt de l'indépendance que l'empereur manifestait à son égard ; ils se brouillèrent à nouveau, et, tandis que Frédéric retournait en Allemagne, Alexandre VI se réconciliait avec le peuple romain. La lutte recommençait, mais plus dangereuse pour l'empereur, car le pape avait réussi à constituer la ligue lombarde, qui devait, en définitive, obtenir par le traité de Constance l'indépendance de l'Italie, ou du moins des restrictions importantes à l'autorité de l'empereur sur les régions septentrionales de la péninsule.

Enfin, lorsque l'empereur Frédéric II, plus fin et plus souple que ses prédécesseurs, voulut s'insurger, lui aussi, contre les prétentions d'Innocent III, de Grégoire IX et d'Innocent IV, la lutte prit un caractère nouveau ; la papauté s'inquiétait déjà au sujet de son domaine spirituel, et elle lança contre l'empereur des accusations tout au moins hasardées : on sait qu'on lui attribua, par exemple, le fameux opuscule *De tribus impostoribus*, avant de s'être assuré si ce pamphlet existait en réalité. Il est vraiment difficile de voir en Frédéric II un hérétique ou même un protecteur des hérétiques : « Homme d'ordre, dit Cantu, il vit dans les hérétiques des rebelles, et condamna indifféremment les sectes dualistes, en leur appliquant les lois les plus sévères de l'empire : il fit la translation solennelle des reliques de saint Charlemagne ; il honora celles de la bonne sainte Elisabeth de Hongrie, sur la tête de laquelle il posa une couronne d'or, comme un témoignage public qu'il rendait à ses miracles. Cependant, des papes l'ont accusé d'hérésie, mais de quelle hérésie se rendit-il coupable ? Voilà ce qu'on ne sait pas bien[2]. » Peut-

1. C. CANTU, *op. cit.*, p. 100.
2. CANTU, *op. cit.*, p. 105-6.

être, cependant, Frédéric, en raisonnant son opposition à l'Eglise romaine, et en ne la basant plus exclusivement sur des motifs d'ordre politique, indiquait-il le chemin à Luther? Toutefois, le schisme qu'il réclamait était encore plutôt politique que religieux. Voltaire dit même, ce qui est peut-être exagéré, que la religion n'eut absolument rien à voir en ce débat : « Les divisions entre Frédéric et le Saint-Siège, dit-il en effet, n'eurent jamais la religion pour objet, et cependant les papes l'excommuniaient, publiaient contre lui des croisades, et le déposaient [1]. » De même qu'Henri VIII, au XVI[e] siècle, Frédéric II, tandis qu'il combattait en Italie la papauté, brûlait en Allemagne les hérétiques.

Enfin, en 1274, Rodolphe de Habsbourg, pauvre comte d'Argovie élu empereur d'Allemagne, jugea prudent de venir au concile de Lyon offrir toute satisfaction à la papauté. Rome accepta, elle reconquérait ainsi son pouvoir sur l'empire déchu, mais elle cessait de représenter l'indépendance italienne dans sa lutte contre la domination impériale. D'ailleurs, l'axe de l'Europe politique se déplaçait : la France et l'Angleterre prenaient la première place, abandonnée par l'Allemagne. Mais, que ce fût à l'ouest ou au nord de l'Europe, nulle part les souverains ne semblaient favorables à la liberté de conscience, et toujours ils restaient orthodoxes fanatiques, même lorsqu'ils étaient en lutte avec la papauté pour des raisons d'ordre politique.

Un nouveau conflit à propos du pouvoir temporel devait en effet éclater bientôt entre le plus exigeant des papes, Boniface VIII, l'auteur du VI[e] livre des Décrétales et des fameuses bulles *Clericis laicos* et *Unam sanctam*, et le plus indépendant, mais aussi le moins scrupuleux des rois de France, Philippe le Bel. Les papes durent céder ; ils furent même contraints à venir habiter Avignon, et l'Eglise devint l'instrument à peu près passif de la royauté française. Mais tout ce qui, dans la chrétienté, n'était pas français ou allié

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. LII.

à la France, protesta contre cette transformation du christianisme en simple religion d'Etat : c'est ainsi qu'éclata le grand schisme d'Occident. Sur cet événement en lui-même et sur les conséquences qu'il devait avoir, nous nous en tiendrons à cette simple remarque, qu'on a souvent voulu voir en lui, et non sans raison, la cause principale de l'hérésie de Wiclef et de Jean Huss, ces précurseurs indéniables de la réforme. Mais ce qu'il faut noter avant tout, c'est que, pendant son alliance avec la papauté comme pendant sa lutte contre elle, la royauté française, aussi bien que l'Europe entière, fut intolérante. Il y eut sans doute au moyen âge, comme nous nous efforcerons de le démontrer, des penseurs tolérants et quelques défenseurs de la liberté de conscience : mais la tolérance civile resta toujours insoupçonnée de la politique médiévale.

III

L'intolérance étant le principe fondamental de la société au moyen âge, il ne peut entrer dans notre plan d'en exposer les manifestations, même les plus importantes. Nous allons donc rechercher simplement par quelles excuses le fanatisme tenta de se justifier, et, d'autre part, en quoi ses excès mêmes contribuèrent à l'éclosion de l'idée de tolérance.

Il faut, semble-t-il, distinguer trois périodes dans cette lutte de l'Eglise pour l'unité chrétienne. Dans la première période, l'énergique campagne organisée par Grégoire le Grand avec l'aide des monastères aboutit à un apaisement relatif, car les derniers représentants du manichéisme, Cathares et Patarins, dont on ignorait, à vrai dire, les doctrines réelles (ce qui avait permis de justifier les massacres par des calomnies), se trouvaient repoussés et cernés dans les vallées les plus inaccessibles des Alpes et des Cévennes. L'Eglise profita alors de cette trêve momentanée pour s'attaquer à un autre danger : l'islamisme. En un siècle, cette religion, si étroitement unie à une politique conquérante, avait envahi,

en Afrique et en Asie, d'immenses territoires; l'Espagne lui appartenait et les musulmans avaient même menacé la France ; le christianisme, non content d'arrêter l'invasion, voulut combattre les infidèles jusque dans les pays soumis à leur domination : c'est dans ces croisades que nous voyons le second stade de la lutte de l'Eglise en vue d'établir son universalité, bien que le rêve de conquérir le monde musulman tout entier n'ait sans doute été admis que par les plus exaltés. Enfin, dans la troisième période, après son échec en Orient, la papauté, voyant son pouvoir spirituel sur l'Occident sérieusement menacé par le réveil des hérésies, organise de véritables croisades au sein même de la chrétienté.

De la première période il ne se dégage aucune conclusion importante. L'Eglise mettait simplement en pratique les principes d'absolutisme pour lesquels l'empire d'Orient lui avait créé des précédents. Encore avait-elle la prétention de se conformer absolument aux apologies de la liberté de conscience qu'avaient faites les premiers Pères, au temps où ils ne pouvaient, par d'autres moyens, résister à l'opposition des pouvoirs publics. Et peut-être le raisonnement de l'Eglise était-il absolument irréfutable pour tout chrétien convaincu. Si, en effet, l'autorité ecclésiastique est l'unique dépositaire de la vérité religieuse, n'a-t-elle pas le droit de chercher, par tous les moyens d'intimidation possibles, à ramener les égarés dans la voie qui seule peut les conduire au salut ? On voit à quels excès logiques le dogmatisme et l'exclusivisme religieux pouvaient conduire les croyants ; il semblera donc tout naturel que les premiers progrès de l'idée de tolérance soient dus plus encore aux doctrines relativistes qu'aux apologies de cette notion ou bien encore au réveil du rationalisme antique. D'ailleurs, ces sophismes, dignes de saint Augustin constituaient une faible défense, eu égard à la cruauté des persécutions organisées par l'orthodoxie. La sanction habituelle des poursuites contre les hérétiques n'était rien moins en effet que la peine de mort. Le *Miroir de Souabe*, constitution de l'antique Germanie, après avoir

affirmé la suprématie du pape sur l'empereur, stipulait formellement que les hérétiques devaient être traduits devant les tribunaux ecclésiastiques et séculiers,et que la condamnation, inévitable d'ailleurs, entraînerait pour eux le supplicedu bûcher. « Tout prince qui ne punit pas les hérétiques est excommunié, et si, dans l'espace d'un an, il ne vient pas à résipiscence, le pape le privera de ses fonctions souveraines et de toutes ses dignités [1]. » Le quatrième concile de Latran, qui se réunit en 1215, ne fut pas moins affirmatif ; le troisième canon du Concile disait en effet : « Nous excommunions aussi des croyants les hérétiques, leurs recéleurs et leurs fauteurs ; en sorte que, s'ils ne satisfont pas dans l'an depuis qu'ils auront été notés, dès lors ils seront infâmes de plein droit, et, comme tels, exclus de tous offices ou conseils publics, d'élire les officiers,porter témoignage, faire testament ou recevoir une succession. Personne ne sera obligé de leur répondre en justice,et ils répondront aux autres. Si c'est un juge,la sentence sera nulle,et on ne portera point de causes à son audience ; s'il est avocat,il ne sera admis à plaider ; s'il est tabellion, les actes dressés par lui seront nuls, et ainsi du reste..... Les clercs ne leur donneront ni les sacrements ni la sépulture ecclésiastique...[2] » Encore cette traduction de l'abbé Fleury est-elle inexacte, car le concile ordonnait expressément l'extermination des hérétiques [3].

On peut se demander comment l'Eglise cherchait à justifier cet emploi de la peine de mort : supposait-elle que le

1. Cf. César CANTU, *op. cit.*, p. 76.

2. Abbé FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, l. LXXVII, ch. XLVII.

3. « Saint Thomas d'Aquin, dit J. SIMON (*op. cit.*, p. 115, note), s'est servi de la même expression ; « Si adhuc pertinax inveniatur (hereticus), « Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum « ab ecclesia separando per excommunicationis sententiam, et ulterius « relinquit eum judicio seculari a mundo exterminandum per mortem. » (*Summa Theologica secunda secundæ*, quæst. XI, art. 3.) Il dit plus loin : « Meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem se- « parari sed etiam per mortem a mundo excludi. »

Pour le texte latin du troisième canon du concile de Latran, cf. *Décrétales* de Grégoire IX, l. V, titre VI, ch. XIII.

supplice rachetât les péchés des victimes ? Certains de ses défenseurs ont proposé cette explication ; mais il n'est nullement prouvé qu'elle soit exacte, abstraction faite de toute considération sur la valeur d'une telle excuse. Voltaire a rappelé avec une légitime indignation ces tentatives d'interprétation plus méprisables que le crime lui-même : « Sur quel fondement, dit - il, parvint-on enfin à faire brûler, quand on fut le plus fort, ceux qui avaient des opinions de choix ? Ils étaient sans doute criminels devant Dieu, puisqu'ils étaient opiniâtres. Ils devaient donc, comme on n'en doute pas, être brûlés pendant toute l'éternité dans l'autre monde. Mais pourquoi les brûler à petit feu dans celui-ci ? Ils représentaient que c'était entreprendre sur la justice de Dieu, que ce supplice était bien dur de la part des hommes ; que, de plus, il était inutile, puisqu'une heure de souffrance ajoutée à l'éternité est comme zéro. — Les âmes pieuses répondaient à ces reproches que rien n'était plus juste que de placer sur des brasiers ardents quiconque avait une opinion choisie ; que c'était se conformer à Dieu que de faire brûler ceux qu'il devait brûler lui-même, et qu'enfin, puisqu'un bûcher d'une heure ou deux est zéro par rapport à l'éternité, il importait très peu qu'on brûlât cinq ou six provinces pour des opinions de choix, pour des hérésies [1]. »

Deux interprétations possibles subsistent en effet, et toutes deux probablement doivent être admises. D'une part, l'Eglise, se constituant en corps politique, en vint naturellement à considérer l'hérésie comme une perturbation de l'ordre public, comme une atteinte directe à la base la plus importante, à son avis, de l'organisation sociale ; aussi se croyait-elle en droit de détruire les hérétiques comme des rebelles dangereux, et leur appliquait-elle simplement les lois sévères de l'époque. D'autre part, s'il ne faut pas affirmer catégoriquement, avec Voltaire, que « tous ceux qui ont immolé d'autres hommes pour avoir eu des opinions con-

1. VOLTAIRE, *Dictionn. philos.*, art. « Hérésie », I.

traires aux leurs n'ont pu les immoler qu'à Dieu »[1], on peut cependant voir dans ces supplices d'hérétiques comme une réminiscence des sacrifices humains que pratiquèrent en particulier les Phéniciens et les Hébreux. C'est peut-être autant par cette survivance de l'idolâtrie antique, par cette raison d'ordre religieux, que par des motifs d'ordre politique, qu'il faut expliquer des cruautés de l'Eglise au moyen âge ; car, en ce qui concerne le point de vue politique, les empereurs d'Orient lui avaient enseigné depuis longtemps la pratique de l'intolérance ; elle n'avait eu qu'à suivre leur exemple. D'ailleurs, le Saint-Empire lui-même s'était montré plus acharné peut-être que le pape dans la répression des hérésies ; on possède en particulier deux lettres bien caractéristiques de l'empereur Frédéric II, où il reproche à Grégoire IX de ne pas poursuivre les hérétiques avec une ardeur suffisante[2], et l'on sait que ses prédécesseurs et successeurs au trône impérial, et plus particulièrement Frédéric Barberousse, furent toujours d'accord avec la papauté, au moins sur ce point : la nécessité de réprimer l'hérésie par les peines temporelles les plus sévères. L'intolérance des rois de France devait, elle aussi, encourager l'Eglise : Voltaire a rappelé comment le « bon roi » Robert, excommunié par Rome, n'en prenait pas moins plaisir à voir brûler les hérétiques[3]. Michelet nous apprend aussi que, sous Philippe-Auguste, « les blasphémateurs, les hérétiques furent impitoyablement livrés à l'Eglise et religieusement brûlés »[4].

En parlant du clergé à cette époque, Jules Simon a dit : « Tout se réunissait pour le rendre ennemi des innovations : son institution, puisqu'il se considérait comme le dépositaire de la vérité complète et inaltérable ; son amour pour l'humanité, car, selon l'Eglise, il suffisait d'une erreur grave sur

1. Voltaire, Note sur la tragédie des *Lois de Minos*.
2. Cf. Hœffler, *Kaiser Friedrich II*, Munich, 1884.
3. Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ch. XLV.
4. Michelet, *Hist. de France*, l. IV, ch. V, (éd. Flammarion), t. II, p. 426.

la doctrine pour entraîner la damnation éternelle ; l'habitude invétérée d'appuyer le ministère spirituel sur le pouvoir civil ; l'ignorance alors commune à tous les peuples de la grandeur et des droits de la liberté ; l'ambition naturelle à toute hiérarchie de conserver et de fortifier ses privilèges [1]. » Ce que Jules Simon n'a pas indiqué, c'est le rôle du pouvoir politique dans l'organisation de l'intolérance ; le régime monarchique ou impérial, au moyen âge, favorisa toujours l'exclusivisme religieux, bien qu'il s'efforçât d'autre part de soustraire le pouvoir temporel à l'ambition des papes.

Peut-être, par suite de ces influences multiples, le despotisme de l'Eglise lui parut-il à elle-même si naturel, qu'elle n'eut bientôt plus conscience de ce qu'il y avait d'illégal dans cette tyrannie sanguinaire ; peut-être, en un mot, les organisateurs des persécutions furent-ils plutôt des fanatiques sincères que des politiques sans scrupules. Ce qui tendrait à le prouver, ce sont les excès mêmes de ces persécutions et l'étonnement que causaient aux orthodoxes la persévérance des hérétiques dans leurs croyances et leur intrépidité devant les supplices ; il semblait que l'Eglise ne se souvînt plus de ses martyrs. On peut trouver un exemple assez frappant de cette inconscience des bourreaux dans le fait suivant, dont le récit nous a été transmis par les chroniqueurs contemporains de la répression des hérésies en Lombardie. « Le défaut qu'on s'accordait le plus généralement à reprocher aux Patarins, c'était l'obstination. Au milieu des massacres et des tortures, en face d'une mort ignominieuse, non seulement ils ne songeaient pas à se convertir, mais ils s'endurcissaient contre la souffrance, faisaient entendre leurs protestations d'innocence, et expiraient en chantant les louanges du Seigneur, avec l'espérance d'aller bientôt se rejoindre dans de doux embrassements. En Lombardie, on conserve la mémoire d'une jeune fille dont la jeunesse et la beauté excitaient partout la passion et le désir de la sauver. C'est pourquoi on

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 120.



voulut qu'elle assistât au supplice de son père, de sa mère, de ses frères, qui furent brûlés sur un bûcher, dans l'espoir que la terreur l'aurait amenée à se convertir : il n'en fut rien ; lorsqu'elle eut contemplé pendant quelque temps cet horrible spectacle, elle s'échappa des mains des bourreaux, et courut se précipiter dans les flammes, afin de mêler son dernier soupir à celui de ses parents [1]. » On croirait presque lire une page ironique et vigoureuse de Voltaire, et cependant, c'est là le récit naïvement cynique d'un apologiste moderne des persécuteurs.

Nous admettons que l'Eglise, en exterminant les hérétiques, au lieu de les frapper simplement d'une excommunication dépourvue de sanction matérielle, abusait déjà du droit légitime d'exclusion que possède toute association religieuse. Mais la question était encore plus grave lorsqu'il s'agissait, non plus des hérétiques, mais bien des juifs. Il faut rendre cette justice à l'Eglise que, personnellement, elle eut la pudeur de ne pas traiter avec la même sévérité qu'une hérésie cette religion dont provenait le christianisme lui-même. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que les juifs obtinrent, à proprement parler, la tolérance civile, ni que l'Eglise les considéra comme des hommes semblables aux chrétiens, bien loin de là. En effet, Montesquieu [2] nous apprend que la loi des Wisigoths était déjà singulièrement injuste à l'égard des Israélites ; les lois des souverains européens ne devaient guère leur être plus favorables par la suite. Comment expliquer cette haine des Occidentaux pour le peuple hébreu ? On peut comprendre à la rigueur qu'à Toulouse, ville tristement célèbre dans les fastes de l'intolérance, on ait pris plaisir à les souffleter trois fois par an, et qu'à Béziers, la coutume de les poursuivre à coups de pierres pendant la semaine sainte ait persisté

1. C. Cantu, *op. cit.*, p. 156-7 (d'après une relation de Moneta de Crémono).

2. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, l. XXVIII, ch. VII, in *O.C.*, Londres, 1772, t. II, p. 175.

jusqu'à ce qu'ils s'en soient rachetés, en 1160 ; l'hostilité du midi de la France pouvait en effet s'expliquer par le fait que les juifs, si nombreux en cette région, étaient accusés, non sans vraisemblance, d'avoir favorisé l'invasion des Sarrasins : un tel soupçon est plus que suffisant pour éveiller le fanatisme. Toutefois, ce ne furent pas là des manifestations isolées. « Au moyen âge, dit le Dr Funk, les juifs furent à plusieurs reprises victimes des fureurs populaires. Tout d'abord, les croisés, emportés par un zèle singulier, exercèrent sur eux toutes sortes de cruautés, sans se laisser toujours arrêter par les remontrances du pape ou de saint Bernard.... Souvent aussi, le zèle des convertisseurs sévissait à l'égal de la persécution. C'était particulièrement le cas en Espagne où, de tout temps, les juifs avaient été très nombreux [1]. » Ce fut, en effet, surtout en Espagne et après l'établissement de l'Inquisition que la persécution contre les juifs prit un caractère nettement religieux. Mais il y avait, dès le Xe siècle, deux raisons pour que le peuple détestât les Israélites : tout d'abord, ceux-ci avaient voulu conserver, non seulement leur religion, mais encore leurs coutumes nationales ; d'autre part, lorsque toute industrie leur eut été interdite, ils devinrent usuriers, par goût peut-être, mais aussi et à coup sûr par nécessité. « Au moyen âge, a dit Michelet, celui qui sait où est l'or, le véritable alchimiste, le vrai sorcier, c'est le juif, ou le demi-juif, le Lombard. Le juif, l'homme immonde, l'homme qui ne peut toucher ni denrée ni femme qu'on ne la brûle, l'homme d'outrage sur lequel tout le monde crache, c'est à lui qu'il faut s'adresser [2]. » Le peuple éprouvait donc, à l'égard des juifs, ce mélange de crainte et de mépris, d'envie et de préjugés dont se composent les haines les plus tenaces. Quant à leur situation civile, elle se trouve dépeinte par Voltaire dans son *Essai sur les*

1. Funk, *Histoire de l'Église* (trad. Hemmer), t. II, p. 55.
2. Michelet, *Hist. de France*, l. V, ch. III (éd. Flammarion), t. IV, [illegible]

mœurs[1], et l'on peut ici, plus que partout ailleurs, se fier à la sincérité du tableau, car le contempteur du christianisme n'oubliait jamais que l'exclusivisme de l'Eglise lui venait en partie d'Israël. En France, le mobilier des juifs appartenait aux barons, comme le déclarent les *Etablissements* de saint Louis. Bien plus, dans l'ordonnance de 1230, il était dit : « Que personne de notre royaume ne retienne le juif d'un autre seigneur ; partout où quelqu'un retrouvera son juif, il poura le reprendre comme son esclave (*tanquam proprium servum*), quelque long séjour qu'il ait fait sur les terres d'un autre seigneur. » Peu à peu cependant, le juif, de propriété des seigneurs, devint propriété royale, et Michelet fait remarquer que ce fut en qualité d'instrument fiscal. De même, en Allemagne, la servitude des juifs était affirmée par une constitution de Frédéric II, et chaque seigneur eut bientôt *ses* juifs [2]. Dans les grandes villes, on leur faisait acheter par une forte indemnité le droit de résider et d'ouvrir des synagogues, ce qui n'empêchait pas de les maltraiter à tout propos. Enfin, en 1215, le canon 63 de ce quatrième concile de Latran, où l'on excommunia Vaudois et Albigeois, décréta que tous les juifs de la chrétienté devaient porter sur la poitrine, comme signe distinctif, une petite roue jaune [3]. « Ces marques changèrent avec le temps, dit Voltaire, mais partout on leur en faisait porter une à laquelle on pût les reconnaître. Il leur était expressément défendu de prendre des servantes ou des nourrices chrétiennes, et encore plus des concubines ; il y eut même quelques pays où on faisait brûler les filles dont un juif avait abusé et les hommes qui avaient eu les faveurs d'une juive, par la grande raison qu'en rend le grand jurisconsulte Gallus, que c'est la même chose de coucher avec un juif que de coucher avec un chien [4]. » D'ailleurs,

1. Cf. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. LIII. — MICHELET, *Hist. de France, loc. cit.*, p. 8, note 2.
2. Cf. *ibidem*.
3. VOLTAIRE, *ibid.* — MICHELET, *loc. cit.*, p. 8, note 1.
4. Cf. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, *ibid.*

lorsqu'un juif était condamné à mort, on prenait bien soin de le pendre entre deux chiens. C'était l'unique grâce que le monde chrétien du moyen âge pût accorder à des dissidents que de les placer au rang des bêtes ; encore les juifs devaient-ils s'estimer heureux de ce mépris, qui leur évitait, sauf en des circonstances exceptionnelles, le bûcher des hérétiques.

Les rois de France comprirent bien tout le parti qu'ils pouvaient tirer de cette haine unanime. Philippe-Auguste, dès son avènement, chasse les juifs de Paris et les dépouille de leurs biens. « C'était, dit Michelet, dans l'opinion du temps, une profession de piété, un soulagement pour les chrétiens[1]. » Il en résulta pour le nouveau souverain une popularité facilement acquise et, pour le trésor royal, une encaisse importante. Philippe le Bel, toujours à court d'argent, utilisera le même procédé. Son fils, Louis le Hutin, leur accordera le droit de rentrer en France pour une durée de douze ans, mais moyennant l'abandon au roi des deux tiers de leurs créances : encore sera-ce en vue d'une confiscation future. Peu après, les juifs seront massacrés par les *pastoureaux*, puis accusés d'avoir empoisonné les fontaines, d'accord avec les lépreux[2] ! Jean le Bon leur vendra encore un séjour de vingt années ; mais, bientôt, la protection intéressée des rois leur fait elle-même défaut : ils sont expulsés de France par Charles VI en 1324, et, vers la même époque, l'inquisition espagnole, nouvellement établie, commence à brûler des juifs, à défaut d'hérétiques ; puis Ferdinand et Isabelle, délivrés du joug des Arabes, accusent les cent cinquante mille juifs installés en Espagne d'avoir accaparé toute la richesse du pays et ils en profitent pour les expulser après les avoir dépouillés.

Les juifs, au moyen âge, payèrent donc chèrement le droit de vivre sans être chrétiens.

Cependant, un autre peuple, une autre religion menaçait plus sérieusement la chrétienté : c'était l'islamisme. On sait

1. MICHELET, *Hist. de France*, l. IV, ch. V, in t. II, p. 426.
2. MICHELET, *Hist. de France*, l. V, ch. V, in t. IV, p. 143 sq.

comment Mahomet réussit à constituer un peuple en centralisant en ses propres mains la domination sur toutes les tribus arabes,et à fonder une religion en vivifiant les germes de monothéisme qui subsistaient, dispersés,dans les cultes simplement associés de ces peuplades. On sait aussi avec quelle rapidité se répandit cette religion et s'accrut l'empire arabe. On sait enfin à quel degré de civilisation élevée parvint ce peuple au moment où les Barbares d'Europe, après avoir détruit le monde antique, ne concevaient encore qu'une vie matérielle et brutale ; leur seul idéal était de conquérir de riches territoires, et surtout de guerroyer sans cesse ; car peut-être la cupidité était-elle pour eux un motif moins puissant que le goût des aventures.

Ce qui touche de plus près à notre sujet, c'est la question de savoir dans quelle mesure le prophète et ses successeurs furent tolérants. Et, à ce propos, il nous semble intéressant d'examiner en particulier les suppositions émises par Voltaire dans la tragédie qu'il eut l'habileté ou, si l'on préfère, l'audace de dédier au pape Benoît XIV.

Pour Voltaire, Mahomet ne fut d'abord, aux yeux des Kouraïshites, ses adversaires, qu'un simple rebelle, un « vil séditieux »[1]. Ecoutons d'ailleurs le traditionnel monologue où Mahomet expose ses projets :

Je suis ambitieux : tout homme l'est, sans doute ;
Mais jamais roi, pontife, ou chef, ou citoyen,
Ne conçut un projet aussi grand que le mien.
Chaque peuple à son tour a brillé sur la terre,
Par les lois, par les arts, et surtout par la guerre :
Le temps de l'Arabie est à la fin venu.
Ce peuple généreux, trop longtemps inconnu,
Laissait dans les déserts ensevelir sa gloire ;
Voici les jours nouveaux marqués pour la victoire...
. . . .
En Egypte Osiris, Zoroastre en Asie,
Chez les Crétois Minos, Numa dans l'Italie,

1. VOLTAIRE, *Mahomet ou le fanatisme*, acte Ier, sc. Ire et IV.

A des peuples sans mœurs, et sans culte, et sans rois,
Donnèrent aisément d'insuffisantes lois.
Je viens après mille ans changer ces lois grossières ;
J'apporte un joug plus noble aux nations entières.
J'abolis les faux dieux, et mon culte épuré
De ma grandeur naissante est le premier degré.
Ne me reproche point de tromper ma patrie :
Je détruis sa faiblesse et son idolâtrie.
Sous un roi, sous un Dieu, je viens la réunir,
Et, pour la rendre illlustre, il la faut asservir [1].

Le Mahomet de Voltaire est donc un politique aux conceptions vastes, et qui voit simplement dans la religion un moyen d'action sur les peuples conquis. En apparence, sa conduite est basée sur :

.... la religion, à qui tout est soumis,

mais, en réalité, le motif le plus puissant pour lui, c'est :

.... la nécessité, par qui tout est permis [2].

S'il n'est pas lui-même un fanatique sincère, s'il avoue avoir « trompé les hommes » [3], du moins s'efforce-t-il de fanatiser les sectateurs qui constituent son armée. Il leur rappelle l'exemple d'Abraham :

Si la Mecque est sacrée, en savez-vous la cause ?
Ibrahim y naquit et sa cendre y repose :
Ibrahim, dont le bras docile à l'Eternel
Traîna son fils unique aux marches de l'autel,
Etouffant pour son Dieu les cris de la nature [4].

Il leur dit encore :

Promettez, menacez, que la vérité règne ;
Qu'on adore mon Dieu, mais surtout qu'on le craigne [5] !

1. *Ibid.*, acte II, sc. V.
2. *Ibid.*, acte II, sc. VI.
3. *Ibid.*, acte V, sc. IV.
4. *Ibid.*. acte III, sc. VI.
5. *Ibid.*, acte II, sc. III.



D'ailleurs, il convient sans peine que « son cœur est né pour haïr »[1], et que « la persécution fit toujours sa grandeur »[2]. Et il semble que l'esclave Palmire résume l'opinion de Voltaire lorsque, mourante, elle crie à Mahomet :

> Tu dois régner : le monde est fait pour les tyrans[3].

Toutefois, il ne faudrait pas conclure à la légère que l'auteur de *Mahomet ou le Fanatisme* voyait dans le prophète un politique haineux et sans scrupules : on sait trop qu'avec Voltaire, il faut toujours lire entre les lignes, et que, lorsqu'il parle d' « écraser l'infâme », ce n'est pas au fanatisme musulman qu'il songe en particulier.

Il semble cependant que Voltaire se soit véritablement illusionné sur le caractère réel de Mahomet. Il le compare, en effet, dans son *Essai sur les mœurs* (supplément, IX[e] remarque), à Cromwell : « Tous deux, dit-il, employèrent leur esprit et leur courage à faire réussir leur fanatisme ; mais Mahomet fit des choses infiniment plus graves, parce qu'il vivait dans un temps et chez un peuple où l'on pouvait les faire. » Et ailleurs, il dit encore : « Mahomet, dans ses premiers combats en Arabie contre les ennemis de son imposture, faisait tuer sans miséricorde ses compatriotes renégats. Il n'était pas alors assez puissant pour laisser vivre ceux qui pouvaient détruire sa religion naissante ; mais, sitôt qu'elle fut affermie dans l'Arabie par la prédication et par le fer, les Arabes franchirent les limites de leur pays, dont ils n'étaient point sortis jusqu'alors, et ne forcèrent jamais les étrangers à recevoir la religion musulmane. Ils donnèrent toujours le choix aux peuples subjugués d'être musulmans ou de payer tribut... Ils voulaient piller, dominer, faire des esclaves, mais non pas obliger ces esclaves à croire..... Le

1. *Ibid.*, acte V, sc. IV.
2. *Ibid.*, acte II, sc. VI.
3. *Ibid.*, acte V, sc. IV.

législateur des musulmans, homme puissant et terrible, établit ses dogmes par son courage et par ses armes ; cependant, sa religion devint indulgente et tolérante. L'instituteur divin du christianisme, vivant dans l'humilité et dans la paix, prêcha le pardon des outrages ; et sa sainte et douce religion est devenue, par nos fureurs, la plus intolérante de toutes et la plus barbare[1]. »

Bayle déclare bien aussi que Mahomet fut un politique ambitieux, dont la sincérité religieuse est au moins sujette à caution ; mais il s'empresse d'ajouter « qu'il ne faut point imputer aux gens ce qu'ils n'ont point fait », ni « fomenter la haine du mal en le décrivant (Mahomet) plus noir et plus haïssable qu'il ne l'est effectivement »[2].

Ce qu'il y a d'exact dans les affirmations de Voltaire, c'est tout ce qui a trait à la conduite des musulmans envers les peuples soumis à leur domination. En Espagne, en particulier, ils tolérèrent la religion nationale, mais firent de nombreuses conversions parmi ces populations qui, d'ailleurs, avaient longtemps hésité entre l'orthodoxie prêchée par les missionnaires romains et l'arianisme des conquérants wisigoths. Au XIIe siècle, lorsque Alphonse VI, roi de Castille, prit Tolède, il dut promettre aux Maures la liberté de religion. Mais, à la fin du XVe siècle, après que Boabdil eut été vaincu et Grenade prise par Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, les musulmans n'eurent plus rien à espérer des chrétiens.

D'autre part, où Voltaire se trompe, c'est lorsqu'il croit voir une opposition entre les procédés de Mahomet et ceux de ses successeurs[3]. Si l'Islam fut la religion « la plus simple dans les dogmes, la moins absurde dans ses pratiques, la plus tolérante dans ses principes »[4], comme l'a dit Con-

1. [illegible], *Essai sur les mœurs*, ch. VII.
2. [illegible] *Dictionnaire philosophique*, t. III, article « *Mahomet* », [illegible]
3. [illegible] *Essai sur les mœurs*, ch. XXVII et XLIV.
4. [illegible] *des progrès de l'esprit humain*, p. 132.

dorcet, avec moins d'exagération qu'on ne le pourrait croire, c'est que son fondateur lui-même eut, au point de vue religieux, une doctrine simple, morale et tolérante. Il est plus facile d'affirmer, en effet, lorsqu'il s'agit de Mahomet que lorsqu'il s'agit de Jésus : le livre sacré de l'Islam n'est pas constitué de récits plus ou moins exacts ; il est l'œuvre même du prophète, et les *surates* du Koran, si l'ordre en a peut-être été modifié, nous sont du moins parvenues telles que Mahomet lui-même les a rédigées; d'autre part, la vie du prophète a été connue, lorsqu'on a eu fait la part de la supercherie et surtout de l'illusion dans certains épisodes d'apparence fantastique. Car, il faut en convenir, si Mahomet, ayant affaire à un peuple moins avide de miracles que le peuple hébreu, se contenta d'être prophète sans devenir thaumaturge, du moins se crut-il obligé, en certaines circonstances, d'agir sur les esprits par de véritables impostures; mais encore faut-il se demander si l'enthousiasme religieux du prophète n'a pu souvent se transformer en un véritable délire peuplé d'hallucinations auxquelles se réduiraient une bonne part des supercheries qu'on lui impute. Mahomet fut « un homme doux, sensible, fidèle, exempt de haine » . Si l'on veut apprécier sa réforme comme elle mérite de l'être, il faut relire le Koran, qui est d'ailleurs le chef-d'œuvre de la littérature arabe, mais qui, d'autre part, à côté de principes politiques souvent contestables, renferme des maximes de la plus haute élévation morale. Car, si Mahomet n'a pas prêché, comme Jésus, le pardon de l'injure, faut-il en faire pour cela un despote cruel ? En somme, elle aurait pu devenir plus humaine peut-être que la morale du Christ et la métaphysique de ses successeurs, cette doctrine qui enseignait que « le paradis est aux pieds des mères ». Il semble enfin que Mahomet ait eu pleinement conscience de ce fait que l'universalité d'une religion est toujours relative ; il laissa assez de lar-

1. Cf. RENAN, *Etudes d'histoire religieuse* (Ire série), (*Mahomet et les origines de l'islamisme*).

geur à sa doctrine pour qu'elle pût convenir à toutes ces tribus dont il voulait constituer un peuple ; souvent même, il dut faire des concessions pour obtenir certaines conversions. Mais, précisément à cause de cette souplesse de sa doctrine il jugea qu'il pourrait traiter en ennemis les idolâtres et les renégats ; encore les conversions par le glaive furent-elles rares et n'eurent-elles lieu, pour la plupart, qu'après sa mort. Pour lui, vivre bien et croire en un Dieu unique, telle était en somme la seule condition indispensable pour le salut ; tout le reste n'était qu'une question d'ordre politique. Enfin, si l'on veut se convaincre que Mahomet fut tolérant, il suffit de se rappeler ces deux surates du Koran, bien souvent citées : « Ceux qui croient et qui suivent la religion juive, les chrétiens et les sabéens, c'est-à-dire quiconque croit en Dieu et au jour dernier, et aura fait le bien, tous ceux-là recevront une récompense de leur Seigneur. La crainte ne descendra pas sur eux et ils ne seront point affligés [1]. » — « Point de contrainte en religion, la vraie route se distingue assez de l'erreur. Celui qui ne croira point aux idoles et qui croira en Dieu aura saisi une anse solide, qui ne se rompra pas [2]. »

Si Voltaire lui-même s'est encore illusionné quelque peu sur le véritable caractère de Mahomet, on conçoit combien le fondateur de l'Islam fut mal connu du monde chrétien au moyen âge. L'Eglise romaine supportant difficilement qu'une autre religion ait pu s'établir, prospérer et se répandre sur un territoire deux fois au moins plus étendu que la chrétienté, on en concluait que son fondateur ne pouvait être qu'un simulateur habile, et surtout un conquérant dangereux. C'était là l'opinion des clercs ; mais, pour la foule, ignorante et superstitieuse, le prophète était surtout une sorte de dé-

1. Cf. *ibidem*.

2. VOLTAIRE avoua d'ailleurs plus tard qu'il s'était trompé et avait peint Mahomet « beaucoup plus méchant » qu'il ne le fut. Cf. VOLTAIRE, *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade*.



mon, un suppôt de Satan, dont elle dénaturait plus ou moins le véritable nom : Mohamed, et qu'on ne savait trop comment se représenter, d'ailleurs : la meilleure preuve en est qu'une des principales accusations portées contre les Templiers fut d'avoir adoré une idole à deux ou trois visages, pourvue d'une grande barbe,et qu'ils appelaient, au dire des témoins à charge, Mahumet ou Baphomet [1]. Telles étaient les illusions de la chrétienté, que, deux siècles après la dernière croisade, Dante place encore « l'hérésiarque » Mahomet dans un des cercles de son enfer.

Ce mépris de ses ennemis et cette confiance en son infaillibilité et en sa puissance, qui furent toujours l'apanage du catholicisme, exercèrent évidemment une influence sur la conception des croisades.

« Jamais, dit Voltaire au sujet des croisades, l'antiquité n'avait vu de ces émigrations d'une partie du monde dans l'autre, produites par un enthousiasme de religion. Cette fureur épidémique parut alors pour la première fois, afin qu'il n'y eût aucun fléau possible qui n'eût affligé l'espèce humaine [2]. » Mais il ne faut accepter cette appréciation qu'avec réserves : s'il est vrai, en effet, qu'avec les croisades apparut une forme nouvelle de fanatisme, on peut d'autre part se demander s'il n'y eut en elles que de l'exaltation, et de plus, si elles n'eurent aucun résultat utile.

Tout d'abord, les croisades furent bien une manifestation d'intolérance, en ce qu'elles avaient pour but avoué la conquête de Jérusalem, c'est-à-dire d'un pays sur lequel la chrétienté n'avait en réalité aucun droit, d'un pays où, d'ailleurs, les musulmans admettaient les pèlerinages chrétiens, moyennant, il est vrai, une assez forte redevance ; mais si, par exemple, les païens avaient demandé à venir prier sur les ruines des temples romains, comment l'Eglise eût-

1. Cf. MICHELET, *Histoire de France*, l. V, ch. III (éd. Flammarion), t. IV, p. 40-2 (note).
2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. LIV.

[illegible] cette requête ! La tolérance des musulmans [illegible] contraire admirable, et ne pouvaient-ils à [illegible] trouver des motifs d'inquiétude dans ces pèleri[illegible] plus nombreux et plus importants ? Ainsi, [illegible] chrétienne ne se localisait plus à l'intérieur des [illegible] européennes soumises à la domination de l'Eglise ; [illegible] devenait [illegible] l'on peut dire, un article d'exportation.

[illegible] croisés ne furent pas seulement intolérants : ils com[illegible] aussi à tout propos, des excès si évidents que les [illegible] les plus favorables à l'Eglise furent eux-mêmes [illegible] de les avouer. Voltaire s'est naturellement indigné contre « cette fureur épidémique qui dura deux cents années, et [illegible] toutes les cruautés, toutes les perfidies, toutes les [illegible], toute la démence dont la nature humaine est capable [1] ». Il a rappelé que, dans la première expédition, une troupe de croisés, passant par l'Allemagne, firent vœu d'égorger tous les juifs qu'ils rencontreraient sur leur route, et ils accomplirent ce programme avec des raffinements de cruauté inouïs, à Spire, Worms, Cologne, Mayence et Francfort [2]. Enfin, si le témoignage de l'apôtre de la tolérance semble suspect, nous emprunterons à Guizot ces quelques détails sur la prise de Jérusalem par les croisés : « [illegible] ou Orientaux, les historiens portent à 70.000 le nombre des musulmans massacrés sur les remparts, dans les [illegible], dans les rues, dans les souterrains, partout où ils [illegible] de se réfugier ; chiffre supérieur à celui des habitants de la ville et de sa garnison. La fureur des com[illegible] de la vengeance, la férocité, la grossièreté, l'avi[illegible] les passions haineuses se satisfaisaient sans scru[illegible] de leur sainte cause [3]. » Quant aux juifs, on les [illegible] dans la synagogue que leur avaient accordée les

[1] [illegible] quelques petites hardiesses de M. Clair à propos d'un [illegible]

[2] [illegible] Des conspirations contre les peuples, § 7. — Dr FUNK, [illegible]

[3] [illegible] de France, t. I, p. 392-3.

Turcs et on y mit le feu. La modération de celui qui reprendra bientôt le royaume chrétien de Jérusalem, de ce Saladdin si humain à l'égard des vaincus, en paraît d'autant plus méritoire [1].

Enfin, les croisades furent aussi une manifestation d'absolutisme théocratique, car elles avaient un but caché, la destruction de l'empire d'Orient, nécessaire à la centralisation de la politique européenne entre les mains du pape. Il y a certainement une grande part de vérité dans cette remarque de Michelet : « Le monde du XIe siècle avait, dans sa diversité, un principe commun de vie : la religion ; une forme commune, féodale et guerrière. Une guerre religieuse pouvait seule l'unir ; il ne devait oublier les diversités de races et d'intérêts politiques qui le déchiraient qu'en présence d'une diversité générale et plus grande, si grande qu'en comparaison toute autre s'effaçât. L'Europe ne pouvait se croire une et le devenir qu'en se voyant en face de l'Asie. C'est à quoi les papes travaillèrent dès l'an 1000 [2]. » Le but des croisades était si bien de détruire l'empire grec, que les croisés s'en emparèrent en 1204, et le conservèrent pendant cinquante ans environ. Mais plus peut-être qu'à l'empire, si faible déjà, c'est à l'Eglise grecque que Rome voulait s'en prendre. Ce furent en effet les deux papes les plus intolérants du moyen âge, Grégoire VII et Urbain II, qui, respectivement, conçurent et organisèrent les croisades ; ils comprirent qu'on ne pouvait songer à rétablir l'unité de l'Eglise latine par d'autres moyens que la destruction de sa rivale d'Orient ; c'est pourquoi ils jugèrent indispensable qu'on s'emparât préalablement de Constantinople. « Le but secret et véritable de ces grands armements était de soumettre l'Eglise grecque à l'Eglise latine (car il est impie de prier Dieu en grec ; il n'entend que le latin). Rome voulait disposer des évêchés de

1. Guizot, *ibid.*, p. 412-5. — Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ch. LVI.

2. Michelet, *Histoire de France*, l. IV., ch. III (éd. Flammarion), t. II, p. 270.

Laodicée, de Nicomédie et du grand Caire; elle voulait faire couler l'or de l'Asie sur les rivages du Tibre. L'avarice et la rapine, déguisées en religion, firent périr des millions d'hommes : elles appauvrirent ceux mêmes qui croyaient s'enrichir par le fanatisme qu'ils inspiraient [1]. »

Le seul motif légitime des croisades fut un motif absolument indépendant du sentiment religieux, une survivance d'une des particularités les plus caractéristiques des peuples barbares avant la domination chrétienne : l'esprit d'aventures; et le réveil de ce penchant pour les entreprises lointaines s'expliquait d'ailleurs facilement à cette époque « d'oisiveté intellectuelle et de vie durement monotone » [2], où seules les guerres étaient une occasion de secouer l'ennui et la torpeur d'une existence à la fois triste et rude.

C'est précisément à ce point de vue que les croisades eurent un résultat utile et certainement imprévu de leurs organisateurs. Condorcet a fort bien mis en relief la curieuse contradiction qui existe entre le but poursuivi par les papes et le résultat le plus important et le plus réel des croisades. « L'enthousiasme religieux, dit-il, entraîna les Occidentaux à la conquête des lieux consacrés, à ce qu'on disait, par la mort et par les miracles du Christ, et en même temps que cette fureur était favorable à la liberté par l'affaiblissement et par l'appauvrissement des seigneurs, elle étendait les relations des peuples européens avec les Arabes, liaisons que déjà leur mélange avec les chrétiens d'Espagne avaient formées, que le commerce de Pise, de Gênes, de Venise avait cimentées. On apprit la langue des Arabes, on lut leurs ouvrages, on s'instruisit d'une partie de leurs découvertes ; et, si l'on ne s'éleva pas au-dessus du point où ils avaient laissé les sciences, on eut du moins l'ambition de les égaler. — Ces guerres, entreprises par la superstition, servirent à la détruire. Le spectacle de plusieurs religions finit par inspirer aux hom-

1. VOLTAIRE, *Poème de Jean Plokoff sur les affaires présentes*, IX.
2. Cf. GUIZOT, *Histoire de France*, t. Ier, p. 366.

mes de bon sens une égale indifférence pour ces croyances également impuissantes contre les vices ou les passions des hommes, un mépris égal pour l'attachement également sincère, également opiniâtre, de leurs sectateurs à des opinions contradictoires [1]. »

Cette influence salutaire ne devait malheureusement pas donner de résultats immédiats. La papauté devant l'échec des croisades, réfléchit qu'il valait mieux, pour le moment, songer à maintenir sa domination à l'intérieur de l'Europe que chercher à l'étendre sur d'autres contrées. En cette même époque où la féodalité française dut s'incliner devant la prépondérance définitive du pouvoir royal, l'Eglise, plus heureuse, réussit à réprimer une hérésie puissante qui s'était organisée et rapidement propagée dans le midi de la France. L'histoire de cette trop fameuse croisade contre les Albigeois n'aurait aucun rapport à notre sujet, si cette lutte n'avait provoqué la création d'un nouvel instrument d'intolérance : l'Inquisition. « Ce tribunal de l'Inquisition, a dit Jules Simon, sur lequel l'indignation se concentre, ne fut qu'une forme plus savante d'une ancienne intolérance. Comme il eut des greffiers pour écrire les noms des victimes, et des *autodafés* pour les brûler en cérémonie, il a laissé des souvenirs plus éclatants et plus vivaces que les persécutions antérieures. L'Inquisition est encore aujourd'hui la personnification de l'intolérance, avec son double caractère de perfidie et de cruauté. Un inquisiteur, dans les souvenirs et dans les ressentiments de la foule, est à la fois un espion et un bourreau [2]. » Rien de plus exact : ce sont les registres de l'Inquisition qui donnent à cette création nouvelle une importance toute particulière ; car les manifestations de l'intolérance se trouvèrent ainsi cataloguées, ce qui permit aux historiens modernes de rectifier bien des erreurs et de venger bien des crimes. Mais c'est précisément ce fait d'avoir organisé un tribunal ecclésiasti-

1. Condorcet, *Esquisse... des progrès de l'esprit humain*, p. 137.
2. J. Simon, *op. cit.*, p. 125-6.

que, condamnant avec une apparence de régularité les opinions religieuses comme on condamne les crimes de droit commun, qui montre à quel point de cynisme, ou plutôt d'inconscience, était parvenu l'exclusivisme chrétien à cette époque déjà proche du XVI[e] siècle.

C'est en vain que l'on a cherché à établir que l'Inquisition fut un tribunal surtout politique ; elle fut instituée par la papauté, elle jugeait des délits spirituels et se prononçait elle-même sur la culpabilité, ce sont là des faits suffisamment significatifs : peu importe que l'Etat ait conservé le pouvoir fictif de prononcer et d'exécuter la sentence. Et cependant, on trouve une synthèse de toutes ces excuses subtiles dans un article écrit par Lamennais, lorsqu'il était encore attaché au catholicisme orthodoxe. « Si l'Inquisition, dont on fait tant de bruit, dit-il, prononçait des peines corporelles, et quelquefois la peine capitale, c'est que l'Inquisition, dans laquelle le clergé n'intervenait que pour constater le délit spirituel, était essentiellement un tribunal politique qui punissait, en cette qualité, selon les lois de la société politique, et peut-être aurait-on dû, pour être juste, observer que l'intervention de l'Eglise était toute en faveur du coupable, puisqu'il suffisait d'avouer sa faute pour éviter le châtiment, ce qui n'existe ni ne peut exister dans aucun tribunal purement civil. Assez d'autres ont fait remarquer ce qu'on veut néanmoins oublier toujours : que l'Espagne est redevable au tribunal de l'Inquisition d'avoir échappé aux calamités horribles des guerres de religion, qui désolèrent le reste de l'Europe pendant près de deux siècles. Elle lui dut la paix intérieure, et c'est bien quelque chose. Au surplus, nous ne prétendons pas que l'Inquisition soit entièrement exempte de reproches, que sa sévérité n'ait pas été quelquefois excessive, quoiqu'il soit peut-être difficile de déterminer exactement la juste mesure de rigueur et de clémence que pouvait exiger ou permettre l'intérêt du pays, sa législation, ses mœurs et le caractère national. Et, après tout, il ne sera pas fort étonnant qu'on retrouve dans une institution humaine les erreurs

et les faiblesses de l'humanité [1]. » Lorsqu'on a rectifié les erreurs, remis au point les interprétations douteuses, que reste-t-il de ces sophismes ? Rien de favorable à l'Eglise ; elle était à la fois, dans ce tribunal, le juge d'instruction qui fait l'enquête et le jury qui condamne ou absout; on ne peut donc l'excuser par le fait que le pouvoir royal, tel le juge de nos jours, se chargeait simplement de sanctionner et d'exécuter ses ordres impératifs. Quant à la question de la liberté de conscience, elle est prudemment laissée à l'écart par les apologistes modernes de l'Inquisition ; ils sont moins hardis que cette Eglise du moyen âge dont ils s'intitulent les défenseurs, car elle avait du moins le courage d'accepter toutes les responsabilités, car, en un mot, elle marchait vers son idéal de domination universelle sans songer même à vérifier s'il était légitime, tant son bon droit lui paraissait incontestable.

Cependant, les hérésies se multipliaient ; après les massacres du Languedoc, l'orthodoxie, semblait-il, pouvait se croire tranquille pour quelque temps. Il n'en fut rien : les dissentiments entre le pape et Philippe le Bel forcèrent les pontifes à venir s'établir à Avignon. Cet exil provoqua à son tour le grand schisme d'Occident, qui fut lui-même une cause de scandales et de troubles interminables. Tandis que papes et antipapes se querellaient, tandis que les intrigues politiques, le goût du faste et de la débauche se partageaient le haut clergé romain, tandis que les moines, voués à la vie humble et contemplative, s'abandonnaient à toutes les passions humaines, accumulaient les richesses et rêvaient de domination universelle, ce qu'il restait de légitime et de moral dans la religion chrétienne se manifestait en explosions de foi individuelle, plus dangereuses peut-être pour l'orthodoxie que l'irréligion elle-même. Ainsi naissait le mysti-

1. LAMENNAIS, *De la tolérance*, in le *Constitutionnel*, 16 juillet 1825. — Il semble d'ailleurs s'inspirer en ce passage des *Lettres à un gentilhomme russe* de Joseph de Maistre.

cisme en Allemagne, dans l'Europe centrale et même en Italie, tandis que d'autre part l'esprit d'indiscipline était également favorisé par le rationalisme moderne s'éveillant au spectacle des excès et des faiblesses du monde ecclésiastique. Le supplice de Jean Huss et le massacre méthodique de ses partisans montrent combien l'Eglise songeait peu aux dangers de cette tyrannie qui ne pouvait toujours rester victorieuse. Rien, en effet, ne sera épargné pour soutenir la domination du christianisme orthodoxe. En Espagne, dès que les Maures furent repoussés, on installa l'Inquisition; chez ce peuple qui, de tout temps, avait haï juifs et musulmans, cette institution devait prospérer. « Christophe Colomb, traînant le cordon de saint François dans les rues de Séville, consacrant à la guerre contre les mécréants d'Asie les richesses qu'il espérait trouver dans le nouveau monde et désirant que son sol n'eût jamais été foulé par d'autres pieds que ceux des chrétiens catholiques, apostoliques et romains, était un type du caractère espagnol à l'époque où il vivait [1]. »

Ce fut précisément le contraste entre la sévérité de l'Eglise à l'égard des idées indépendantes et son indulgence pour les désordres et les scandales ecclésiastiques qui fut la cause principale des tentatives du seizième siècle en faveur d'une réforme religieuse, mais aussi et surtout en faveur de la liberté de conscience.

IV

« Le fanatisme, a dit Marillier, est fait surtout d'ignorance : nous nous indignons contre ce que nous ne comprenons pas, et bien souvent, ne pas comprendre n'a qu'une raison, c'est que l'on connaît mal [2]. » Voilà une opinion généreuse;

1. Magnabal, *Histoire de la littérature espagnole*, d'après G. Ticknor, t. i, Paris, 1864, p. 403.
2. Marillier, *op. cit.*, p. 16.

elle n'est, à vrai dire, qu'une application de la morale socratique : « Les choses justes et tout ce qui se fait par vertu sont choses belles et bonnes, et *ceux qui les connaissent ne peuvent leur préférer autre chose*[1]. » Socrate, et tous ceux qui pensèrent ainsi, avaient de la raison humaine une idée vraiment trop favorable ; quelle que soit la force inhérente aux notions morales justes et nécessaires, il est évident que jamais elles ne s'imposèrent d'elles-mêmes et de prime abord : toujours il leur fallut soutenir des luttes contre les préjugés, absurdes en général et parfois cruels, et toujours elles ne durent la victoire qu'à l'influence de certains vulgarisateurs dont l'intelligence et la verve agissaient puissamment sur les foules.

Cependant, il y a dans les idées utiles une force d'expansion invincible ; elles s'affirment lentement, graduellement en général, mais du moins on n'en peut arrêter la marche ; et Diderot n'avait pas tort lorsqu'il disait : « Instruire une nation, c'est la civiliser » ; car les principes justes se transforment toujours avec le temps, et à l'aide des esprits novateurs, en lois sociales. Mais encore faut-il que ces idées se révèlent, et qu'on ne les empêche ni d'éclore ni de se répandre. Or, ce fut précisément la préoccupation constante de l'Eglise au moyen âge que de s'opposer par tous les moyens à l'éclosion des idées nouvelles et à leur vulgarisation. « Quand le clergé, dit Jules Simon, vit sa domination intellectuelle et son influence temporelle solidement établies, il ne songea plus qu'à se maintenir. Attentif au moindre bruit pour l'étouffer, on eût dit qu'il voulait seul élever la voix dans l'univers soumis et silencieux. De la doctrine chrétienne ses prétentions s'étaient étendues à la politique, à l'ordre social, aux lettres, à la science. Sacrés et protégés par lui, les souverains n'hésitaient pas à exécuter ses décrets. Ils croyaient obéir à Dieu, en obéissant aux prêtres. Ils comprenaient confusément que l'Eglise leur donnait les âmes

1. XÉNOPHON, *Mémorables*, III, 9.

de ceux dont, sans ce secours, ils n'auraient possédé que les corps [1]. »

Souvent, on a reproché à Voltaire sa haine ou du moins son mépris pour le moyen âge : certes, il y eut de sa part ignorance et incompréhension de cet art, si peu plastique, mais où l'ascétisme s'aggravait de mysticisme. Voltaire, ne l'oublions pas, est avant tout un classique ; toutefois, il est aussi un intellectuel ; il préféra toujours les idées aux formes: mais quelles idées pouvaient lui plaire dans cette période de ferveur religieuse, de superstition et de fanatisme ?

Car c'est en vain que les apologistes modernes de la civilisation chrétienne ont voulu réhabiliter le moyen âge à tous points de vue ; tentative utile, d'ailleurs, en ce qui concerne l'art, et peut-être même la littérature, mais dont le résultat le plus important fut à coup sûr d'avoir mis en relief l'influence néfaste de l'oppression ecclésiastique sur l'évolution de la pensée humaine. D'abord, on a voulu nier que le moyen âge ait été triste. « Parmi les nombreux préjugés littéraires, dit Cantu, dont ces déplorables écoles de nos jours se sont servies pour obscurcir les intelligences, il en est un qui fait du moyen âge une époque sombre, mélancolique, de pénitences et de jeûnes, de pèlerinages et de flagellations, de démons et de sorciers ; une époque où la menace de l'autre vie troublait la vie présente, en faisant un désert aride, un asile expiatoire, où les âmes tremblaient devant les puissances mystérieuses, avides de la douleur, et qu'on ne pouvait fléchir que par la douleur [2]. » C'est bien là, si l'on s'en rapporte aux données accumulées par la critique moderne, un tableau exact de la vie humaine durant ces huit ou dix siècles qui séparent la fin de la domination romaine du début de la Renaissance. Mais le défenseur de l'Eglise ne l'entend pas ainsi ; il affirme que, nulle part et à aucune époque, il n'y eut plus de sympathie, d'humanité que

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 120-1.
2. C. Cantu, *op. cit.*, p. 331.

dans la chevalerie et la vie monastique : les conteurs ne se sont-ils pas chargés de nous montrer en particulier des moines et des ecclésiastiques bons vivants ? D'autre part, les nombreuses fêtes religieuses et aristocratiques n'étaient-elles pas là pour fournir à tous une gaîté saine et fréquente ? Quant aux humbles, quantité négligeable, l'historien convient cependant que leurs joies avaient pour principe la résignation. « Les petits vivaient heureux, dit-il en effet, parce qu'il n'ambitionnaient pas de satisfactions plus grandes, et parce qu'ils considéraient les souffrances inséparables de la vie comme la conséquence inévitable du péché, mais une conséquence qui emportait avec elle une expiation, un mérite [1]. » Ainsi, cette religion, fondée pour la consolation des pauvres, devenait précisément une excuse pour les opprimer : puisque la masse se résignait, confiante en une vie future, à ne pas vivre en ce monde, pourquoi tolérer ceux qui ne témoignaient pas de la même résignation ? Pourquoi tout le monde ne vivrait-il pas sans penser, puisque la pensée libre n'est pas indispensable au bonheur ? C'est par de tels sophismes que l'Eglise s'autorisait à entretenir l'ignorance et la superstition, et même à en favoriser au besoin le développement ; car elle avait intérêt à maintenir les esprits dans cet état intermédiaire entre la barbarie primitive et la véritable civilisation.

La forme la plus intéressante de la superstition au moyen âge, c'est la croyance aux sorciers, à la magie. « Vous auriez vu, dit Voltaire, des milliers de misérables assez insensés pour se croire sorciers, et des juges assez imbéciles et assez barbares pour les condamner aux flammes. Vous auriez vu une jurisprudence établie en Europe sur la magie, comme on a des lois sur le larcin et sur le meurtre ; jurisprudence fondée sur les décisions des conciles [2]. » Le Dr Funk, dans son *Histoire de l'Eglise*, donne à ce sujet des détails très précis,

1. *Ibid.*, p. 332.
2. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, Introd., XXXV

et montre comment les ecclésiastiques favorisèrent eux-mêmes le développement et la persistancede ces superstitions. « Le populaire, dit-il, admettait d'instinct la possibilité d'entretenir des relations suivies avec « le malin »; nous avons des exemples de cette inclination dans l'histoire des hérésies, dans l'affaire de Boniface VIII et dans le procès des Templiers. Il n'était pas facile de la déraciner. Nous la voyons, au contraire, gagner de plus en plus dans cette période. On finit par croire que les sorcières (*sagæ*) avaient des rapports sexuels avec le démon. La Sorbonne eut beau publier vingt-sept articles contre la sorcellerie pour instruire le peuple (1398), la foi superstitieuse, loin de diminuer, augmenta encore et reçut enfin une sorte de consécration officielle, quand Innocent VIII, par la bulle *Summis desiderantes* (1484) donna pleins pouvoirs aux dominicains Jacques Sprenger, Henri Institoris et Jean Gremper, pour rechercher les crimes de magie. Sprenger et Henri Institoris publièrent le « Marteau des Sorcières » — *Malleus maleficarum* — où ils déduisaient les raisons de la croyance à la magie, indiquaient les moyens d'échapper à l'influence des sortilèges, et exposaient les pénalités encourues par les auteurs des maléfices (1489). La persécution contre les sorciers prit des proportions de plus en plus vastes. Elle dura pendant tout le XVIIe et le XVIIIe siècle, sans distinction d'Etats, catholiques ou protestants. — Ces croyances superstitieuses rencontrèrent, il est vrai, des adversaires déterminés dans les premiers temps qui suivirent le moyen âge. Le médecin Jean Weyer écrivit pour les combattre le *De præstigiis dæmonum* (1563), et le jésuite Frédéric de Spee la *Cautio criminalis seu de processibus contra sagis* (1631). Mais leurs racines dans les esprits étaient profondes, et les hommes qui luttaient contre les préjugés avaient des dangers à courir. C'est ainsi que Spee jugea prudent de garder l'anonyme [1]. »

1. Dr Funk, *Histoire de l'Eglise* (trad. Hemmer), t. II, p. 97-8.

Dans le peuple, la croyance aux sorciers était sincère et certaine ; peut-être avait-elle pour cause les manœuvres d'imposteurs ou de simples prestidigitateurs, renouvelées des mages chaldéens ; mais ce qui évidemment motivait avec beaucoup plus d'autorité cette superstition, c'était cette forme de délire que l'enthousiasme religieux provoquait à cette époque dans la plupart des cas de folie : le délire des possédés ou des démoniaques [1].

Quant à la question de savoir jusqu'à quel point l'Eglise s'illusionnait elle-même en matière de sorcellerie, certainement, elle est plus complexe. En bien des cas, l'accusation de sorcellerie ne fut pour les souverains et le pouvoir ecclésiastique qu'un prétexte de se débarrasser d'individus dangereux, soit par les secrets qu'il avait fallu leur confier, soit par la hardiesse et l'originalité de leur pensée. Lorsque Louis le Hutin, ou plus exactement son oncle, Charles de Valois, jugea nécessaire de faire disparaître Enguerrand de Marigny, qui avait aidé Philippe le Bel dans ses falsifications de monnaies, il choisit ce procédé infaillible, et fit accuser l'ancien « coadjuteur et recteur du royaume » et sa famille d'avoir cherché à envoûter le roi : Marigny fut pendu, mais on se contenta d'emprisonner sa femme et sa sœur [2]. D'ailleurs, dans le procès des Templiers, organisé par ce même Marigny, l'accusation sous laquelle il devait succomber à son tour avait déjà exercé une grande influence sur la condamnation de l'ordre. De même, lorsque l'Eglise s'était inquiétée des idées matérialistes et déterministes du savant Cecco d'Ascoli, elle profita des éloges maladroits de l'astrologie dont cet indépendant avait semé son poème didactique l'*Acerbo*, pour faire condamner au bûcher le livre et l'auteur. Mais

1. On peut trouver en particulier d'intéressantes remarques à ce sujet dans l'ouvrage suivant : CALMEIL, *De la folie considérée au point de vue pathologique, philosophique, historique et judiciaire*, 2 vol., Paris, 1845.

2. Cf. MICHELET, *Hist. de F.*, l. V, ch. V, in t. IV, p. 129. — *Ibid.*, 102-6 et ch. III, p. 5-7.

seule la justice séculière connaissait du délit simple de sorcellerie[1] : il fallait que l'Inquisition prît un détour pour condamner elle-même les sorciers ; or il lui était facile de les convaincre d'hérésie ; aussi bien était-ce en général le motif primitif des poursuites. C'est donc pour ce double chef d'accusation que Cecco d'Ascoli et ses œuvres furent brûlés à Florence, le 17 juillet 1327.

Mais il est du moins fort probable que l'Eglise était absolument sincère en condamnant les démonomanes ; on peut considérer comme parfaitement justifié ce que Voltaire a dit à ce sujet : « On a compté que, depuis Grégoire le Grand, on a brûlé en Europe plus de cent mille sorciers ou possédés, soit exorcisés, soit non exorcisés. Plus les tribunaux en condamnaient, plus il s'en reproduisait. Cette propagation est naturelle : les malheureux qui avaient entendu parler toute leur vie du pouvoir immense de Satanas, de ses dévots et de ses dévotes voyageant dans les airs, et commandant à la nature entière, devaient penser que rien n'était plus vrai, puisque les juges, qui passaient pour les esprits les plus sensés et les plus éclairés, ne doutaient pas du pouvoir de ce Satan et des grâces qu'il répandait sur ses favoris..... Ce que ces misérables se figuraient, les juges se le figuraient aussi. Au lieu de discuter l'affaire à l'hôpital des Petites-Maisons ou de Bedlam, on l'examinait dans les cachots ou dans la chambre de la question, on la finissait au milieu des flammes[2]. » Il faut avouer, par conséquent, que l'ignorance absolue de ce qu'il y avait de morbide dans ces phénomènes psychologiques et de la cause réelle à laquelle il fallait les rattacher, ignorance qui, dans l'antiquité déjà, avait provoqué bien des crimes, fut

1. En effet, la *Maestruzza*, qui servait de code aux Dominicains, après avoir déclaré que les devins et sorciers devaient, selon les circonstances, être décapités ou brûlés vifs (ch. 42), disait ailleurs : Les inquisiteurs ne peuvent et ne doivent point s'occuper des sorciers, s'ils ne sont manifestement suspects de quelque hérésie. Cf. CANTU, *op. cit.*, p. 192- 3.

2. VOLTAIRE, *Prix de la justice et de l'humanité* (*Gazette de Berne*, 15 fév. 1777), art. IX.

pour l'Eglise une excuse à ces erreurs, qui se perpétuèrent jusqu'au XVIIIe siècle. Mais encore faut-il se demander si elle n'eut pas la principale responsabilité dans la persistance des préjugés,qui s'expliquait évidemment par la lenteur des progrès scientifiques. « D'où venait, dit Voltaire en parlant de la sorcellerie, une erreur si funeste et si générale ? De l'ignorance : et cela prouve que ceux qui détrompent les hommes sont leurs véritables bienfaiteurs [1]. » Or, quoi qu'on en ait dit, l'Eglise n'a jamais joué, volontairement du moins, ce rôle civilisateur.

Dans les premiers siècles, en effet, lorsqu'elle s'occupait à constituer un empire chrétien, elle se souciait peu de faire des érudits ; il lui fallait des soldats et, en l'espèce, des fanatiques : lutter contre les hérésies, enseigner uniquement les dogmes chrétiens, tel fut son système. Mais elle voulut du moins conserver pour elle l'acquit des civilisations antiques. « Le moyen âge, dit Cantu, conserva toutes les connaissances de l'antiquité, et même il en ajouta un grand nombre d'autres [2]. » Ceci n'est vrai que du clergé et surtout de certains ordres qui se firent de l'érudition une spécialité : l'Eglise confisquait la science à son profit. Comme l'avoue lui-même Cantu, « le clergé, pour peu qu'il l'eût voulu, pouvait éteindre l'antique flambeau de la civilisation, puisque lui seul l'avait en main » [3]. Or, si elle ne supprima pas la science, l'Eglise veilla du moins jalousement à ce qu'elle ne se répandît pas en dehors du monde ecclésiastique. On sait qu'elle interdit longtemps l'étude du grec ; parfois même, comme il a été facile de l'établir, elle supprima les passages les plus hardis dans l'œuvre des philosophes anciens : un exemple des plus significatifs est la suppression de cet important chapitre du *De natura deorum* de Cicéron où l'épicurien Velleius développait ses théories contre la

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs, loc. cit.*
2. CANTU, *op. cit.*, p. 322.
3. *Ibidem.*

providence divine ; vandalisme maladroit, qui prouvait combien le christianisme se sentait impuissant à lutter dialectiquement contre une philosophie même primitive.

A toute innovation, l'Eglise s'inquiétait. Au XIe siècle, Lanfranc se méfiait déjà des « piperies » de la philosophie aristotélicienne ; deux siècles plus tard, on défendit, mais en vain, la lecture publique des œuvres d'Averroès ; le péripatétisme des Arabes et le néo-platonicisme n'en devaient pas moins imprégner la philosophie scolastique ; mais on sut, il est vrai, les rendre inoffensifs par de subtiles interprétations. En un mot, comme disait Voltaire, on passa simplement « de l'ignorance sauvage à l'ignorance scolastique »[1]. On encourageait les clercs, dès le IXe siècle, à faire des sermons en langue vulgaire plus accessibles à la multitude ; mais l'Eglise s'inquiétait lorsqu'on traduisait des passages des livres saints ; c'est dans le même esprit que le pape Jean XXII recommanda, dans une bulle datée de 1325, d'entourer d'une surveillance aussi étroite que possible l'enseignement des langues orientales[2]. Peut-être même faut-il regarder comme un procédé destiné à entretenir les superstitions ce rituel barbare par lequel l'Eglise excluait les lépreux du monde vivant[3] ; mais peut-être aussi n'y faut-il voir qu'une preuve de l'ignorance dans laquelle était tombé le clergé lui-même à force d'obscurantisme.

Pour ne citer que deux grands exemples de l'intolérance philosophique de l'Eglise au moyen âge, rappelons les noms célèbres de Roger Bacon et d'Abailard. Le premier fut condamné *propter quasdam novitates suspectas*[4], et en particulier parce qu'il voulait qu'avant d'admirer Aristote, il fallût le comprendre, parce qu'il appelait Thomas d'Aquin : *vir erroneus et famosus*, et enfin parce qu'il se permettait de

1. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ch. LXIII.
2. Cf. J. Soury, *op. cit.*, p. 370.
3. Cf. Michelet, *Histoire de France*, l. V, ch. V, in t. iv, p. 144-8.
4. Cf. Saisset, *Précurseurs et disciples de Descartes*, p. 14-54.

faire des découvertes astronomiques et d'annoncer des conquêtes futures de la science, si lointaines, il est vrai, qu'elles ne furent réalisées qu'au XIXe siècle ; on le taxa de folie, et la protection du pape Clément XIV (Guy de Foulques) ne suffit pas à le sauver de la prison perpétuelle. Mais cette condamnation est encore plus une preuve d'absurdité qu'un exemple d'intolérance; il n'en est pas de même de la condamnation d'Abailard. Jules Simon, en une page éloquente, a résumé l'histoire de cette persécution. « On le prit, dit-il (après avoir parlé des succès du philosophe à l'Université de Paris), on lui jeta sur les épaules un froc de moine ; on l'exila tantôt à l'abbaye de Saint-Denis, tantôt sur les âpres rochers de Saint-Gildas. Il s'échappe, et toujours plein de sa pensée, ne trouvant plus d'asile dans les monastères et dans les écoles il court au désert, y bâtit un oratoire qu'il appelle le Paraclet, c'est-à-dire le consolateur, avec une tente pour s'abriter ; et aussitôt, sa foule lui revient, ardente, émue et passionnée comme aux anciens jours. On assemble un nouveau concile pour le juger, c'est-à-dire pour le détruire. Il y vient, au milieu d'anciens amis devenus ses juges, entouré de disciples. Là, il se déclare enfant soumis de l'Eglise. « Je crois, dit-il, tout ce que l'Eglise enseigne ; je me soumets à l'autorité ; je suis orthodoxe. » Et que lui répond l'intolérance ? Qu'il ne faut pas discuter ses livres, qu'il suffit de les lire. « J'en appelle, dit Abailard, à l'autorité de Rome. » — « Doit-il trouver un refuge auprès de Pierre, répond saint Bernard, celui qui renie la foi de Pierre ? » — Quoi, pas de discussion et pas d'appel ! Non, la raison ne sera pas discutée, elle sera domptée. Saint Bernard l'avait écrit à la cour de Rome : « Il importe à l'Eglise, il importe à cet homme lui-même qu'il lui soit imposé silence. » Il disait, dans son horreur pour l'hérésie, et pour cette introduction de la raison dans la discussion des dogmes qui caractérise la théologie d'Abailard : « Il faut briser cette bouche avec des bâtons[1]. »

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 121-2. — Cf. MICHELET, *Hist. de France*, l. IV, ch. IV, in t. II, p. 329-44.

Pour notre part, nous ne voyons pas qu'il y ait contradiction entre cette parole de saint Bernard et le précepte qu'il donnait dans un de ses sermons : *Hœreticis capiantur non armis, sed argumentis*[1] ; le terrible cistercien avait compris que la philosophie était pour l'Eglise un danger plus grand que les hérésies, car seule elle pouvait conduire dogmatiquement à l'impiété.

Quel fut le résultat de toutes ces persécutions ? Elles réussirent, il est vrai, à appauvrir la philosophie ; mais ce fut la scolastique qui en supporta les conséquences plus encore que la pensée indépendante ; elle dégénéra en formalisme d'une part, en mysticisme de l'autre. Au XIVe siècle, tandis que l'Université de Paris retombait inconsciemment dans le nominalisme qu'elle avait jadis proscrit, les peuples de l'Europe septentrionale, décimés par la *grande peste noire*, massacraient ou brûlaient les juifs dans des accès de fanatisme, ou bien encore se flagellaient ou se mortifiaient en chantant des cantiques[2]. Or ce que l'Eglise ignorait, c'était que la décadence de la philosophie scolastique allait permettre à l'humanisme, et par suite au rationalisme antique, de prendre une place prépondérante dans l'Europe méridionale, tandis qu'au nord le mysticisme, réagissant contre les tendances du monde latin, allait donner naissance à la Réforme.

D'ailleurs, l'Eglise avait laissé une lacune dans son organisation pourtant habile et raisonnée de l'obscurantisme. Ses écoles recevaient trop d'élèves ; elle formait plus de clercs qu'elle n'en pouvait placer dans son sein et conserver ensuite sous sa domination. Quand on songe aux 30.000 écoliers que comptait, au XIVe siècle, la seule Université de Paris, et qu'elle était forcée de déverser en partie dans la société laïque, on voit quelles furent les origines de la Renaissance, en France du moins. Ce mouvement devait être

1. Cf. J. Simon, *op. cit.*, p. 122, note 1.
2. Michelet, *Histoire de France*, l. VI, ch. Ier (in éd. Flammarion), t. IV, p. 320-2.

provoqué par ceux que l'Eglise avait initiés à la philosophie antique, et dont elle n'avait pu brider la pensée, ni par la tyrannie des dogmes, ni par la lourdeur de la logique scolastique.

V

Toute cette campagne menée par l'Eglise contre l'indépendance des philosophes devait donc échouer. « C'était, dit Jules Simon, même au moyen âge, une tâche difficile que d'enchaîner ainsi la pensée. Ces barbares étaient des hommes, pourtant; ils avaient les passions et toutes les aspirations de l'homme. Il y a eu, n'en doutons pas, bien des Luthers avant Luther ; bien des Galilées, bien des Descartes avant Galilée et Descartes. L'histoire, aujourd'hui si pénétrante, ne saura jamais tous les efforts contenus, toutes les tentatives avortées, toutes les éloquences rendues muettes, tous les génies réduits à l'impuissance [1]. » Il ne faut pas songer, en effet, à reconstituer complètement l'histoire de la pensée libre au moyen âge; on ne peut même songer à établir un historique succinct de la notion de tolérance, à cette époque où le fanatisme n'admettait pas même les protestations platoniques. Tout ce que l'on peut faire, c'est rechercher quels furent les écrivains et les penseurs du moyen âge qui professèrent une doctrine favorable au réveil de l'idée de tolérance.

Pour que cette notion fût admise, trois conditions devaient être réalisées : d'abord l'avènement d'une philosophie rationaliste qui fût poussée logiquement jusqu'au relativisme ; puis la conception de la nature réelle des religions, de leur essence toute sentimentale et non plus politique, ce qui, à cette époque, ne pouvait résider qu'en la notion de l'indépendance du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel; enfin, une certaine transformation de la mentalité

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 121.

humaine qui réalisât à peu près la maxime de Térence et fît que, pour chaque homme, rien d'humain ne fût étranger.

Or, la première condition était déjà en quelque sorte réalisée, le rationalisme naissait : et il se développait à un tel point que faire son histoire, ce serait écrire tout un chapitre de la philosophie médiévale. Il apparaissait déjà dans la doctrine de cet Abailard, poursuivi en somme parce qu'il voulait soumettre la foi au jugement individuel, c'est-à-dire parce qu'il n'en admettait plus l'évidence absolue ; on en trouvait aussi une manifestation dans la doctrine de Roger Bacon, sous forme de « naturalisme » et de croyance au progrès, puis enfin dans les doctrines de ces philosophes italiens, enthousiastes de l'averroïsme, les Pierre d'Abano, les Jean de Gianduno, qui unissaient si étroitement le moyen âge à la Renaissance. Les discussions mêmes qu'avait instituées la scolastique conduisaient au rationalisme : on s'efforçait de prouver la religion comme on démontrerait une hypothèse métaphysique. N'était-ce pas un rationaliste, que ce Jean Clopinel de Meung, laïque tout nourri de science ecclésiastique, qui versa dans la seconde partie du *Roman de la Rose* son savoir encyclopédique, railla la sottise et flagella l'hypocrisie, et professa une philosophie, non pas athée, mais largement humaine, qui laissait pressentir Rabelais ?

D'ailleurs, les néo-platoniciens, sous l'inspiration des doctrines morales d'Alexandrie, parvenaient aussi, mais par une voie toute différente, à la notion de tolérance. Marsile Ficin, dans ses commentaires sur Plotin et sur Proclus, admet lui aussi que toutes les religions sont bonnes, et que Dieu les préfère toutes à l'irréligion. Peut-être même le scepticisme et son complément rationnel le positivisme apparaissaient-ils déjà : c'étaient bien des sceptiques et des positivistes que ce Frédéric II, pour qui la raison d'Etat primait toute chose, et qui fut « soupçonné d'être ce que nos prêtres du XVIII[e] siècle ont appelé depuis un *philosophe* »[1], et de même ces

1. CONDORCET, *Esquisse... des progrès de l'esprit humain*, p 135.

rois de France qui, depuis Philippe le Bel, avaient substitué l'esprit bourgeois à l'esprit chevaleresque de la féodalité. Un homme encore, que sans doute on s'étonnera de trouver ici, nous semble avoir été, au moyen âge, le représentant d'une tendance nouvelle, ou du moins ignorée de la philosophie chrétienne : c'est de Villon qu'il s'agit. Il fut le premier lyrique, depuis l'antiquité, dont l'inspiration n'ait pas pris naissance exclusivement dans le sentiment religieux : épicurien par goût et aventureux par nécessité, sa foi en la vie future était assez faible pour qu'il eût le sentiment du néant où aboutissent toutes les joies humaines, pour qu'en un mot, il comprît la relativité de toutes nos jouissances. Sa promenade quotidienne ne se terminait-elle pas d'ailleurs au charnier des Innocents, près duquel venait alors s'ébattre la jeunesse, et où il pouvait méditer sur le contraste entre les jeux exubérants de la vie et l'ossuaire, mélancolique conclusion ? Il est loin d'être prouvé, il est vrai, qu'il eût lui-même cette bienveillance pour ses faibles semblables, cette « humanité » à laquelle devait conduire une telle conception de notre destinée ; mais, à défaut de la pratique, il fut, en théorie du moins, le précurseur de cette philosophie anthropocentrique qui devait se révéler avec plus d'ampleur au moment de la Renaissance, mais ne s'imposa définitivement qu'au XVIIIe siècle.

Quant aux luttes relatives au pouvoir temporel, nous les avons étudiées déjà au point de vue historique ; d'ailleurs, elles se rattachent plus spécialement à la question particulière des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Toutefois, nous sommes tenus d'y revenir encore, car le seul écrivain médiéval dont on possède une page explicite en faveur de la tolérance, fut précisément un de ces Gibelins qui dénièrent au pape toute puissance temporelle, à l'époque où Louis de Bavière luttait contre le pape Jean XXII. Cet écrivain, c'est le philosophe aristotélicien Marsile de Padoue [1]. Il faisait

1. En ce qui concerne Marsile de Padoue, cf. : P. LABANCA, *Marsilio*

partie d'un groupe de penseurs tous également hostiles à la domination ecclésiastique, et dont les plus importants étaient Dante, puis l'archevêque de Bamberg, Léopold de Siebenburg, enfin et surtout les philosophes Jean de Jandun (ou Gianduno) et Guillaume d'Occam.

Dante, en son traité *De monarchia* [1], qui fut d'ailleurs condamné par l'Inquisition, déclarait en effet que l'empereur n'était soumis au pape que dans le domaine du spirituel, qu'en un mot, la théorie du pouvoir temporel des papes ne reposait sur aucun fondement rationnel [2]; c'est pourquoi il protestait contre ces *Décrétales* auxquelles Boniface VIII avait jugé nécessaire d'ajouter un sixième livre, et que Jean XXII augmentait encore des *Constitutions Clémentines* et des *Extravagantes*. De son côté, l'archevêque de Bamberg refusait au pape le droit de «veto» dans les élections impériales. Mais d'Occam fut plus aggressif encore : déjà, il avait défendu Philippe le Bel contre les prétentions de Boniface VIII, et d'ailleurs, comme Dante, il protestait avec indignation contre les excès et les scandales de l'Eglise ; mais, de plus, il contestait l'infaillibilité du clergé, du pape et même des conciles généraux, et, bien loin d'accorder à la papauté le pouvoir temporel, il déclarait au contraire qu'en cas de nécessité absolue, il était légal que les rois eussent le droit d'agir par la force sur les pontifes [3]. Guillaume d'Occam fut

da Padova, Padoue, 1882; — L. Jourdan, *Marsile de Padoue*, Montauban, 1892, et surtout S. Riezler, *Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers*, Leipzig, 1874, p. 30-41, et 193-233.

1. Cf. Dante, *De la monarchie*, trad. S. Rhéal, 1855.

2. On sait qu'une curieuse polémique s'est ouverte, au milieu du XIXe siècle, sur la question de savoir si Dante n'était pas un hérétique déguisé et prudent. Voir à ce sujet : Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste*, Paris, 1854; — Du même, *Clef de la coméd. anticath. de Dante*, Paris, 1856; — F. Boissard, *Dante révolution. et socialiste*, Paris, 1850.

3. Cf. Les *Dialogues* de d'Occam, in Goldast, *De Monarchia imperii romani seu de Jurisdictione et Potestate Imperatoris et Papæ per varios auctores*, Francfort, 1605, t. II, p. 752 sq. — Cf. égalemont Riezler *op. cit.*, p. 243-77.

excommunié en 1330 ; il s'enfuit en Bavière, auprès de l'empereur, auquel la tradition lui fait dire : « *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* »

Quant à Marsile de Padoue, il avait écrit, en 1324, avec la collaboration fort probable de Jean de Jandun, un petit traité intitulé *Defensor pacis*[1], dans lequel les auteurs reprenaient l'argumentation des précédents adversaires de la papauté et la développaient. Mais, sachant combien leurs opinions sembleraient hardies, et quels inconvénients il en pourrait résulter, ils s'empressèrent de se réfugier, en 1326, auprès de Louis de Bavière. En 1327, en effet, le pape les déclara « hérétiques et hérésiarques », et la Sorbonne condamna par la suite une traduction anonyme de leur ouvrage[2].

Marsile de Padoue et son collaborateur s'attaquaient tout particulièrement, en des passages qui déjà font pressentir Luther, aux abus et à l'ignorance du clergé : « Nous avons vu, disaient-ils par exemple, des prélats, des abbés, des prêtres si ignorants, qu'ils ne savaient pas même parler selon les règles de la grammaire. Ceux qui ont visité la cour de Rome l'ont appelée une maison de trafic, une caverne de voleurs ; ceux qui ne l'ont pas vue ont entendu dire d'elle qu'elle est devenue le repaire de presque tous les malfaiteurs et des mercenaires, tant au spirituel qu'au temporel : chez elle, on ne voit que perversité. Il n'y a plus aucun empressement pour gagner les âmes[3]. » De plus, Marsile faisait déjà remarquer que la hiérarchie ecclésiastique n'avait nullement été fondée par Jésus, et qu'au début, les prêtres étaient élus par les fidèles ; il soutenait par suite que, l'empereur étant le man-

1. Cet ouvrage est reproduit in Goldast, *De monarchia*, t. II, p. 154-312, sous le titre suivant : *Adversus usurpatam romani pontificis jurisdictionem Marsilii Patavini de re Imperatoria et Pontificia liber, qui defensor pacis inscribitur, tribus partibus, quas ipse appellat sectus, ad invictissimum. Imp. Cæs. Ludovicum Bavarium a tribus Romanis Pontificibus indigna perpessum circa annum Domini MCCCXXIV conscriptus.*

2. Cf. L. Jourdan, *op. cit.*, p. 76.

3. *Defensor pacis*, II[e] p., ch. XX.

dataire de ses sujets, c'est à lui qu'appartenait le droit d'investir les prélats, de juger les évêques, d'élire le pape et de réunir et organiser les conciles : si l'on procède ainsi, Marsile reconnaîtra à ces assemblées une autorité suprême qui leur permettra de jouer un rôle conciliateur dans les contestations entre le pape et l'empereur. « La question des rapports entre les deux glaives, dit un critique allemand, qui provoqua d'interminables controverses parmi les esprits éclairés, n'avait aucun sens pour Marsile de Padoue ; car, d'après lui, la papauté et le clergé n'avaient aucune espèce de puissance qui pût se manifester par le glaive [1]. »

Cette partie de sa critique n'est pas, pour nous, ce qu'il y a de plus intéressant dans l'œuvre de Marsile de Padoue ; mais du moins elle nous explique par quelles tendances il devint un défenseur de la liberté de conscience. C'est en effet lorsqu'il semble réfuter à plaisir les sophismes de saint Augustin qu'il nous apparaît surtout comme un novateur. D'après lui, non seulement les prêtres doivent être élus, mais encore ils ne peuvent qu'enseigner le dogme et les moyens les plus sûrs d'obtenir la vie éternelle ; il ne leur appartient pas de punir les infractions à cette loi. De plus, les conversions par la force sont contraires à la loi chrétienne et d'ailleurs parfaitement inutiles: *Ad observanda præcepta divinæ legis, pœna vel supplicio temporali, seu præsentis sæculi, nemo Evangelica scriptura compelli præcipitur.* Il faut avouer cependant que Marsile ne refusait pas aux empereurs le droit de punir l'hérésie lorsqu'elle semblait menacer l'Etat. « C'est au prince, disait-il, qu'il appartient de juger les hérétiques et tous les coupables, en les contraignant à une peine ; à lui aussi le droit d'infliger les châtiments et d'exiger les amendes. » Il fut peut-être une des premières victimes de ses concessions regrettables à la raison d'Etat : en effet, Louis de Bavière ayant été sommé, en 1336, de détruire ces hérétiques, promit en particulier de bannir, sinon châtier, d'Occam, Jandun et

1. Cf. RIEZLER, *op. cit.*, p. 223.

Marsile de Padoue ; dès lors, on perd la trace de ce dernier, et l'on ne possède aucune notion précise sur la fin de sa vie [1].

C'est donc chez un contempteur du pouvoir temporel des papes que nous trouvons, dès le XIVe siècle, une idée déjà raisonnée du principe de tolérance. Cette idée ne se retrouvera, sous une forme aussi explicite, chez aucun des auteurs du siècle suivant ; mais ce XVe siècle, âge de transition, apporte à l'humanité un incomparable instrument de progrès : l'imprimerie. C'est grâce à elle surtout que tous les germes contenus dans cette dernière période du moyen âge pourront se développer rapidement, et s'épanouir enfin au XVIe siècle en une magnifique floraison ; mais c'est au siècle de Voltaire seulement qu'il appartiendra d'en récolter les fruits.

1. Cf. Jourdan, *op. cit.*, p. 76.

CHAPITRE III.

Le XVIe siècle.

C'est au XVIe siècle que se pose définitivement la question de la tolérance, car, à cette époque, un grand mouvement philosophique et religieux conduit les esprits à exiger, pour la question de la liberté de conscience, une solution pratique immédiate. Mais il faut distinguer deux périodes dans ce grand siècle, où se multiplient les controverses agressives et les guerres sanglantes : dans la première moitié du siècle, les luttes pacifiques, mais néanmoins acharnées, prédominent ; la question de la tolérance se présente sous sa forme la plus générale : c'est un conflit d'opinions ; au contraire, à partir de 1550 environ, la question spéciale de la liberté des cultes devient prépondérante, et elle engendre de véritables guerres : c'est ce que Voltaire appellerait un conflit entre deux « factions », c'est-à-dire entre deux partis politiques.

I. — La Renaissance et la Réforme.

I

« La Renaissance, dit M. Copley-Christie, a annoncé et même engendré la Révolution : c'était une voix qui criait dans ce désert que le christianisme du moyen âge avait produit, une voix qui s'élevait contre l'ascétisme et contre la superstition, et demandait qu'on rétablît le vrai, le réel, le naturel [1]. »

1. Copley-Christie, *Etienne Dolet* (trad. Striensky), Paris, 1886, p. 1.

Mais, s'il est permis de synthétiser ainsi en une tendance générale les diverses manifestations intellectuelles et sociales dont l'ensemble constitue la Renaissance, encore faut-il indiquer qu'il y eut divers stades dans cette transition du moyen âge aux temps modernes.

D'abord, à quelle époque en faut-il placer le début ? En Italie, les premiers symptômes se manifestent dès la fin du XIV[e] siècle ; puis, environ un siècle plus tard, la France commence à suivre le mouvement, qui se transmet enfin à l'Europe septentrionale vers l'aube du XVI[e] siècle [1].

Déjà, nous avons dit comment la doctrine d'Averroès et les discussions entre néo-platoniciens et péripatéticiens avaient fait naître en Italie des doctrines rationalistes et surtout sceptiques. Dans la célèbre université de Padoue [2], que Pierre d'Abano, avant d'être condamné par l'Inquisition, avait conquise à l'averroïsme, non seulement on formait des panthéistes comme Jean de Gianduno, qui s'était d'ailleurs attaqué au pouvoir temporel des papes, mais encore de véritables athées, comme Pomponace, qui, plus tard, devait enseigner la conciliation entre la foi et la raison, en l'agrémentant de considérations assez dangereuses pour que son *De incantationibus* fût mis à l'index. D'autre part, après la prise de Constantinople, les Grecs fugitifs avaient importé en Italie, et en particulier à Florence, les doctrines néo-platoniciennes, qui conduisaient naturellement à la tolérance et, par suite, au demi-scepticisme qu'elle implique. Dès le début, la papauté s'inquiéta naturellement de ces innovations ; parfois même, on condamna de simples éclectiques qui cherchaient, en toute sincérité, à concilier le dogme et la raison : c'est ainsi que sous le pontificat de Jean XXII, on exigea qu'Ægidius Colonna (Gilles de Rome) se rétractât pour avoir dit que certaines choses sont vraies pour la philosophie qui

1. Cf. PERRENS, *Les Libertins en France au XVII[e] siècle*, Paris, 1896, p. 51.
2. Cf. COPLEY-CHRISTIE, *op. cit.*, p. 24 sq.

ne le sont pas pour la religion [1]. Malgré l'intolérance de l'Eglise, ces tendances nouvelles se manifestèrent bientôt dans toute la péninsule, et cette philosophie relativiste fut d'ailleurs favorisée par le voisinage devenu immédiat entre l'Italie et les conquérants musulmans de la Grèce [2]. Les principes de l'islamisme et, d'autre part, les doctrines de l'Eglise grecque, longtemps dissimulés par les clercs, ou déformés à plaisir lorsqu'ils daignaient en parler, furent alors examinés en eux-mêmes, ce qui était la condition nécessaire, sinon suffisante, pour qu'ils fussent jugés équitablement. Ainsi, la science des religions se constituait, à l'état purement embryonnaire, il est vrai, mais dans une mesure assez large pour que, chez les philosophes, le conflit entre les divers dogmatismes religieux et métaphysiques fît naître cet état d'esprit que les sceptiques grecs appelaient la suspension du jugement, et qui paraît être la résultante du rationalisme et de son complément logique indispensable : le relativisme. Voici donc une des principales conditions nécessaires à l'établissement de la tolérance qui semble prête à se réaliser.

Mais c'est seulement au milieu du XV[e] siècle qu'un fait d'une importance capitale va donner une puissante impulsion à ce mouvement philosophique, et en modifier aussi la direction générale et par suite les conséquences : vers 1450 parurent les premières Bibles imprimées. Jusqu'alors, les manifestations de la pensée s'étaient trouvées en général isolées, ou du moins n'avaient pu se répercuter au delà d'un cercle assez restreint, où il avait été facile à la censure ecclésiastique de les localiser, puis de les étouffer [3]. Du jour où fut inventée l'imprimerie, du jour où, pour dix florins, on put lire, et même avec plus de facilité, un livre qui en valait auparavant cent cinquante, n'est-il pas compréhensible que

1. Cf. CANTU, *op. cit.*, p. 347-8.
2. Cf. GEBHARDT, *La Renaissance italienne*, Paris, 1887, p. 23.
3. Cf. CONDORCET, *Progrès de l'esprit humain*, p. 134.

dès lors la science, qui restait encore l'apanage d'une classe privilégiée, se soit bientôt répandue à travers toute l'Europe, et que les principes nouveaux, lentement élaborés au cours du moyen âge, aient, en moins d'un siècle, provoqué une formidable et multiple réaction contre la théocratie oppressive de l'Eglise.

L'invention de l'imprimerie explique surtout une des tendances nouvelles : l'humanisme ; et c'est ici que dévia le courant initial de la Renaissance. On vint à l'antiquité par intérêt pour les doctrines des anciens, pour leur philosophie ; mais c'est par leur art surtout qu'on fut ébloui. Ainsi le rationalisme devint paganisme, ainsi sur le scepticisme se greffa l'épicuréisme, ainsi enfin s'établit une nouvelle conception de l'idéal humain, d'où toute notion religieuse ou même simplement morale fut écartée, où l'on substitua le « beau » au « bien », où la *virtù* consista simplement pour l'homme à faire de sa vie une œuvre d'art par un exercice absolument libre et normal de ses facultés physiques et intellectuelles.

Ce qu'il y eut de plus important dans cette évolution de la Renaissance, c'est qu'elle sembla agir favorablement sur l'esprit des papes. Certes, vis-à-vis des Italiens, la papauté n'avait jamais témoigné d'une aussi grande sévérité qu'à l'égard des autres peuples soumis à sa domination tout au moins spirituelle. L'Italie, d'ailleurs, de par son éclectisme même, n'était pas portée à l'hérésie proprement dite ; elle était plus philosophe que théologienne, et sa tolérance se présentait sous cette forme, la plus complète d'ailleurs, qui frise l'indifférence. Pour elle comme pour son François d'Assise, la religion était une question d'amour et d'enthousiasme, elle était basée sur le sentiment et non sur les dogmes, sur l'initiative et la sincérité et non sur l'obéissance ou sur la terreur[1] ; en élargissant ainsi son orthodoxie, l'Italien n'en sentait plus le joug, et, d'autre part, réussissait toujours à

1. Cf. GEBHARDT, *op. cit.*, p. 21-24 et 70.

concilier à peu près les doctrines hétérodoxes avec des dogmes si tolérants.

C'est pourquoi l'Italie fut modérée pendant le XVe siècle, c'est pourquoi aussi elle put convertir les papes et une partie de la cour pontificale, non pas peut-être à la véritable tolérance,car l'Eglise ne cessa pas de traiter avec cruauté les musulmans et les juifs, mais du moins à cet humanisme qui dissimulait aux yeux des pontifes la base philosophique et les conséquences probables de ce mouvement des idées. Les papes, durant l'exil d'Avignon et le grand schisme se sont « embourgeoisés » au contact de la monarchie française, dont ils n'étaient plus que les instruments. Il semble d'ailleurs que ces pontifes français aient été comme effrayés des excès de l'Inquisition et du pouvoir ecclésiastique dont ils n'avaient pu, en Italie, se faire une idée aussi terrible ; on les vit défendre en particulier les Templiers contre Philippe le Bel, et même les « povres » juifs, « ars » et « escacés », « excepté en Avignon et en la terre de l'Eglise,dessous les clefs du pape »[1]. Lorsque l'unité pontificale fut rétablie, il semble que l'esprit positif de la cour d'Avignon ait réagi en un sens favorable sur le fanatisme de la cour romaine, non pas au point de l'annihiler, mais dans une mesure suffisante pour que l'hostilité des papes à l'égard des innovations du XIVe et du XVe siècle se transformât peu à peu en un dilettantisme imprévoyant. C'est alors que l'humanisme des littérateurs, devant l'indifférence de l'Eglise, donna naissance à une sorte de paganisme religieux : l'âme latine et la grecque se réveillèrent sur ce sol où tant de vestiges subsistaient des civilisations passées. « Lentement, d'année en année, la culture savante fit baisser la foi dans les âmes. Le paganisme littéraire des humanistes du XVe siècle, les railleries déjà voltairiennes de Pulci, montrent le progrès du scepticisme chez les hommes instruits. La foi individuelle n'avait pu résister à l'action de

1. FROISSARD, *Chroniques*, l. I, 2e p., ch. V, in éd. Buchon, Paris, 1835, t. I, p. 289.

la raison individuelle. Les lettrés, malgré leurs propos impies, ne professaient point vraiment l'athéisme, mais une philosophie vague, très tolérante, empreinte de fatalisme, qui se résume en ces mots du professeur de Sixte IV, Galeotto Marzio : « Celui qui se conduit bien et qui agit d'après la loi naturelle entrera au ciel, à quelque peuple qu'il appartienne[1]. » Léon X, dans la bulle *Apostolici regiminis*, publiée en 1512, au cinquième concile de Latran, déclara bien encore que rien ne doit être vrai pour la philosophie qui soit faux pour la théologie[2]. Mais c'est moins par une véritable intolérance scientifique que par une conception plus large et plus modérée des dogmes chrétiens qu'il était conduit à poser un tel principe. Le paganisme, en effet, ou plus exactement ce vaste mouvement de la Renaissance, aux tendances, diverses et aux multiples conséquences, s'était insinué dans l'esprit des pontifes eux-mêmes : ils protégeaient cette force nouvelle, l'imprimerie[3], qui devint bientôt le plus puissant auxiliaire de la propagande antireligieuse ou du moins anticatholique, et qui, dès le début, contribua à révéler la civilisation païenne et à répandre les idées nouvelles en matière d'art et de morale qu'impliquait cette évocation. Car, il ne faut pas l'oublier, si la révélation des civilisations antiques et orientales, si la découverte stupéfiante de l'Amérique, si enfin les idées et les connaissances nouvelles causaient dans les esprits un bouleversement général peu favorable au maintien de la foi traditionnelle, elles provoquaient en outre dans les mœurs une transformation dont les conséquences devaient être non moins graves que celles du mouvement artistique et scientifique. C'est un réveil de la morale épicurienne, une synthèse de scepticisme et d'hédonisme, mais aussi une fièvre de vie intensive et esthétique qui s'empare de l'Italie

1. GEBHARDT, *op. cit.*, p. 72.

2. « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam, omnino falsam esse definimus. »

3. Cf. Bulle *Inter multiplices* d'Alexandre VI.



ardente et voluptueuse, où jamais le christianisme n'avait pu établir ses dogmes primitifs de renonciation et d'ascétisme.

De ce retour à la nature résulte le positivisme des Guichardin et des Machiavel, avec qui la politique passera, sans intermédiaire, de l'état théologique à l'état positif. N'est-ce pas Guichardin qui résumait son opinion en matière religieuse dans ce simple précepte : « Ne vous mettez jamais en opposition avec la religion, ni avec les choses qui paraissent dépendre de Dieu, parce que cet objet a trop d'empire sur l'esprit des sots »[1] ?

D'autre part, dans l'Eglise, la contradiction entre ces tendances nouvelles et la doctrine morale du catholicisme devait naturellement provoquer des scandales. Déjà les controverses des deux siècles précédents et l'apparition dans l'éloquence de la chaire du burlesque, ou plus exactement du trivial[2] (procédé que Luther devait bientôt utiliser à son tour), avaient singulièrement modifié l'aspect général de l'Eglise chrétienne en révélant ses faiblesses et ses contradictions. Les abus de la papauté avaient soulevé les protestations indignées de Pétrarque et de Dante, qui tous les deux d'ailleurs vécurent à la cour pontificale et furent par conséquent à même de juger en toute connaissance de cause. Bientôt, Boccace, moins passionné mais plus sarcastique, flagellera les vices et les désordres des moines, raillera les vendeurs de reliques dans son *Frère Cipolla*, stigmatisera les fausses conversions dans *Sire Ciappelleto*, tout en manifestant d'ailleurs ses tendances rationalistes dans sa célèbre nouvelle : *l'Annello*. On s'indignait que l'Eglise osât s'abandonner aux excès les plus contraires à sa doctrine au moment même où, pour quelques opinions nouvelles, ses chefs faisaient brûler Jean Huss, massacrer les partisans de son hérésie, et jeter au vent les cendres de Wiclef. Il serait fastidieux d'énumérer

1. Guicciardini, *Mémoires politiques*, CCLIII.
2. Dante, *Divina Comedia, Parad.*, XXIX, 115.

toutes les satires que Poggio, Spagnuoli le Mantouan, Vinciguerra, Jovianus Pontanus, et d'autres encore lancèrent contre le clergé et les ordres religieux. Il convient de rappeler cependant les imprécations que l'Arétin adressait aux moines dans son *Libellum contra hypocritas*[1]. Les « libertins » italiens ne faisaient d'ailleurs que manifester, sous une forme littéraire, les opinions que partageait la majorité du public. La meilleure preuve en est que les chrétiens les plus convaincus et les plus sincères étaient les premiers à signaler les abus de la cour pontificale et la décadence morale de l'Eglise. Clémengis décrivait à Gerson tous les trafics qui déshonoraient la cour de Rome, et, en 1512, un neveu du fameux Pic de la Mirandole osait lire devant le concile de Latran, et en présence de Léon X, un mémoire *De reformandis moribus* que les réformés réimprimèrent en 1521[2].

On sait d'ailleurs que la papauté, tant par ses prétentions politiques que par ses abus de toutes sortes, semblait s'efforcer de justifier ces attaques. Un pontife tel qu'Alexandre VI ne craignait pas de faire brûler le mystique Savonarole, que l'on ne pouvait même accuser d'hérésie, mais dont les attaques passionnées étaient dangereuses pour le pouvoir ecclésiastique. Jules II, en cherchant encore à affermir le pouvoir temporel de la papauté, suscitait des protestations émanant de polémistes les plus divisés en toute autre occurrence, tels que Guichardin, Budé, Erasme et Hutten. Mais, en même temps, il s'abandonnait déjà au mouvement artistique de la Renaissance, qui bientôt, sous Léon X, allait faire triompher les tendances profanes à la cour pontificale. Ce nouveau pape fut élu en 1513, à l'époque du cinquième concile de Latran. On commençait à redouter que l'imprimerie ne favorisât dans une trop large mesure le développement de la pensée libre, et le concile institua par décret la censure ecclésiastique sur toutes les publications imprimées.

1. Cf. CANTU, *op. cit.*, p. 415.
2. *Ibid.*, p. 422.



Mais, heureusement, il était impossible d'appliquer dans toute sa rigueur ce décret, qui pouvait entraver dans son essor le grand mouvement religieux et philosophique qui commençait à se dessiner. D'ailleurs, le pape lui-même apporta à la cour pontificale des tendances absolument, mais peut-être insconsciemment hostiles aux mesures draconiennes du concile de Latran. On sait quelle fut la splendeur de Rome sous Léon X, mais on n'ignore pas non plus combien cet éclat fut emprunté plutôt à l'esthétique païenne qu'aux aspects poétiques du dogme chrétien. Ce Jean de Médicis, qui avait été créé cardinal à l'âge de douze ans, était un humaniste, mais surtout un dilettante dans toute l'acception du mot. « Il aimait les lettres, a dit Cantu ; mais, au lieu de les respecter comme des matrones, il les caressait comme des courtisanes [1]. » Il se composa une cour de lettrés et d'épicuriens qui réjouissait l'Arioste lui-même, et si, parfois, il se préoccupait encore des études théologiques, c'était par curiosité d'érudit et non plus par enthousiasme de croyant et d'apôtre. Il préférait à coup sûr les spectacles spirituels et joyeux, et les conversations libres et doctes à la fois des Bembo et des Sadolet, aux controverses théologiques où s'étaient complu ses prédécesseurs.

Cette fusion entre le paganisme et le christianisme pouvait apparaître comme favorable au maintien de l'unité chrétienne ; il n'en fut rien cependant. En effet, la morale de l'Eglise, ainsi élargie et humanisée, devait se plier plus aisément aux exigences des philosophes, en cette Italie où le climat méridional et quelques gouttes de sang byzantin et grec avaient uni, dans le tempérament national, l'amour de toutes les jouissances aux tendances instinctives et passionnelles des peuples orientaux. Mais, par là même, cette morale n'était plus susceptible de satisfaire les chrétiens austères de l'Europe septentrionale, qui n'avaient jamais eu le sentiment de la beauté plastique, et qui voulaient épurer le dogme plutôt que d'en fausser les principes.

1. CANTU, *op. cit.*, p. 502.

C'est ainsi que se justifie la pensée d'un critique contemporain. « Si la Renaissance, a dit Joseph Texte, n'était qu'un mouvement scientifique, l'étude en serait relativement aisée. Mais elle est tout autre chose. Elle est une foi, une philosophie, une certaine manière de penser et de vivre, et, ce qui est plus grave, c'est que cette foi n'a pas été immuable, c'est que cette philosophie s'est développée et augmentée, c'est, en un mot, que cette matière essentiellement fluide a pris successivement les formes les plus imprévues : tout cela suivant les dates, suivant les hommes, suivant le « moment » et suivant le « milieu ». L'humanisme est une bannière qui a couvert plus d'une cause : c'est un humaniste que Calvin, et c'en est un que l'Arétin ; humaniste, le pieux et sévère Budé, humaniste aussi, le joyeux Rabelais; humaniste, si l'on veut, le puritain Spencer : humaniste, l'épicurien Montaigne. Faut-il penser que la même influence a produit des résultats si divers ? Faut-il admettre qu'il y a plusieurs antiquités, et non pas une ? Ou ne faut-il pas croire surtout que le fleuve s'est divisé en plusieurs bras, et que, suivant la nature du sol et du ciel, il est devenu limpide ici, boueux par là, fécondant d'une part et dévastateur de l'autre[1] ? »

Ainsi, la Renaissance italienne, par le réveil de la philosophie païenne, allégée des commentaires inexacts et tendancieux sous lesquels le moyen âge l'avait étouffée, puis par une évocation de l'art et de la morale antiques, et l'établissement d'un nouvel idéal pour la conduite humaine, avait fait naître le dilettantisme des sceptiques et le positivisme des rationalistes, tendances éminemment favorables au développement de l'idée de tolérance. Maintenant, nous allons rechercher jusqu'à quel point les conséquences toutes différentes qu'entraîna ce mouvement des idées dans l'Europe septentrionale contribuèrent également à mettre en évidence la question de la liberté de conscience.

1. J. TEXTE, *Etudes de littérature européenne*, Paris, 1898, p. 31.



II

On pourrait considérer la Réforme comme une simple manifestation de l'antipathie entre les races germaniques et le monde latin, entre une civilisation neuve et encore un peu fruste, et l'antique civilisation méridionale avec ses raffinements et ses tendances complexes ; on pourrait aussi, en se plaçant à un point de vue plus restreint, voir dans ce mouvement religieux un succédané des luttes politiques entreprises par les empereurs allemands contre le pouvoir temporel des papes ; on peut enfin considérer l'œuvre de Luther et de ses émules comme un fait surtout religieux, même en son principe, c'est-à-dire comme une révolution causée par l'étude directe des sources de la religion chrétienne et l'expansion rapide de la science théologique, grâce à l'imprimerie. Mais, à vrai dire, pour expliquer ce mouvement dans toutes sa complexité, il semble qu'il faille tenir compte de ces trois motifs, et ceci dans une mesure plus ou moins considérable, suivant les régions et les individus.

C'est pourquoi, avant d'aborder la question proprement dite de la Réforme, il nous paraît nécessaire d'étudier deux physionomies originales et intéressantes à des titres divers, et dont les tendances, très différentes d'ailleurs, constituent pour ainsi dire le véritable trait d'union entre ces deux événements, en apparence contradictoires, la Renaissance et la Réforme. Ces deux précurseurs sont Erasme et Ulrich de Hutten.

Erasme était encore un humaniste ; il n'avait même probablement d'autre culte que celui de l'antiquité ; car, s'il s'était fait recevoir docteur en théologie, c'était surtout en vue de l'érudition qu'impliquait ce titre, qui seul, à cette époque, consacrait officiellement les philosophes. Or, de même qu'Erasme était humaniste par goût, il était philosophe par instinct. Il y avait en son esprit, comme peut-être aussi chez Voltaire, cette union bien caractéristique de la

pensée la plus indépendante à la passion exclusive du classicisme le plus pur. C'est précisément la raison qui le fit se maintenir à égale distance entre les deux religions. C'est aussi ce qui lui fit aimer l'Italie, car il était trop intellectuel pour apprécier la beauté intrinsèque du pays, mais il fraternisait avec le scepticisme des penseurs italiens secouant le joug des dogmes scolastiques, et il se réjouissait de la tolérance philosophique de l'aristocratie, qui ne craignait pas le rationalisme à peine dissimulé sous l'ironie des satiriques[1].

Il était trop humaniste pour ne pas aimer la Renaissance italienne, mais, d'autre part, il était trop philosophe pour se contenter d'une synthèse conciliatrice et, somme toute, inadéquate entre ces deux solutions contradictoires : le paganisme et le christianisme. De sa doctrine religieuse en elle-même, on ne peut rien affirmer formellement ; on sait en effet quelle était la prudence d'Erasme, et d'ailleurs, lorsqu'il dut se défendre contre les accusations de la Sorbonne, il eut bien soin de faire remarquer, dans son *Apologie*, combien l'emploi de la langue latine l'avait empêché, dans ses *Colloquia*, d'exprimer avec précision et exactitude des pensées toutes modernes. Il n'en faut rien croire, à vrai dire ; car, en utilisant une langue morte plus souple que les idiomes modernes, encore frustes et primitifs, il pouvait au contraire se permettre des sous-entendus et des équivoques qui, transformés en affirmations, l'eussent conduit droit au bûcher. Cependant, il est peu probable qu'Erasme ait eu, en matière religieuse, une opinion dogmatique. Il fut plutôt un sceptique qu'un athée : sa seule idole fut l'antiquité, et son unique idéal, la tolérance. « Le célèbre Erasme, a dit Voltaire, fut également soupçonné d'irréligion par les catholiques et par les protestants, parce qu'il se moquait des excès où les uns et les autres tombèrent. Quand deux partis ont tort, celui

1. « Mihi Italus est quisquis probe doctus est, etiamsi apud Ibernos. » (*Lettre à Latimer.*)

qui se tient neutre, et qui par conséquent a raison, est vexé par l'un et par l'autre [1]. »

A vrai dire, Erasme était conduit à s'attaquer à l'Eglise par une répulsion égale, d'abord pour les subtilités théologiques du moyen âge, puis pour le paganisme de la cour de Rome, tel qu'il put l'apprécier sur place, enfin pour les nombreuses guerres que les prétentions des papes, et en particulier de Jules II, avaient provoquées ; il critiqua donc papes et évêques dans ses *Colloques* et ses *Adages* en particulier ; mais il le fit avec plus d'ironie que d'indignation. Il est fort probable qu'il redoutait, non seulement d'être accusé d'hérésie, mais encore et surtout de tomber dans l'excès contraire au fanatisme catholique, dans le sectarisme nettement hostile à l'Eglise, tel qu'il le voyait apparaître en Allemagne. C'est à ce propos qu'il jugea bon de répliquer à Ulrich de Hutten, qui, lui, s'attaquait franchement et hardiment à la papauté.

Hutten, précurseur immédiat, ou plus exactement collaborateur de Luther, avait conservé de ses années d'études à Pavie le goût de l'humanisme et la haine du catholicisme italien. Il n'est pas absolument un réformateur, et, par son érudition et son talent de poète latinisant, il appartient non moins qu'Erasme à la Renaissance ; mais, d'autre part, on trouve encore chez ce guerrier l'aversion à la fois instinctive et raisonnée du Germain contre le pouvoir temporel des papes et déjà se révèle en lui le rationalisme dogmatique, qui caractérisera les chefs de la Réforme. Dans ses *Epistolæ obscurorum virorum*, Voltaire croyait entendre le rire épanoui et significatif de Rabelais ; peut-être n'avait-il pas absolument tort : cependant, nous y reconnaissons plus volontiers la plaisanterie lourde et, si l'on peut dire, théologique , voire même monastique d'un Luther. Il attaqua la papauté avec vigueur dans ses *Dialogues* publiés en 1520 ;

1. VOLTAIRE, *Lettres sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, l. VI, sur les Allemands.

mais déjà Luther s'était séparé avec éclat de l'Eglise romaine, et le livre de Hutten n'était plus seulement, comme ses *Lettres*, une satire du clergé et des moines italiens, mais bien déjà le manifeste d'un dogmatisme nouveau. Erasme, à ce propos, jugea bon de se déclarer nettement contre la doctrine nouvelle, tant par prudence que par haine sincère de tout fanatisme; il répondit à Hutten dans un opuscule intitulé *Spongia Erasmi adversus aspergines Hutteni*[1], où il affirmait ne vouloir rester l'ami ou l'allié d'aucun sectaire, qu'il fût dans un parti ou dans l'autre. Peut-être cependant la crainte d'une excommunication était-elle pour beaucoup dans la détermination d'Erasme. Ce qui porterait à le croire, c'est qu'après avoir écrit en 1526 contre les « sorbonagres » absurdes et dangereux sa *Supputatio errorum Bedæ*, où Castellion lui-même puisa des preuves en faveur de la tolérance, il s'effraya de la condamnation toute morale que prononça contre lui la Sorbonne, et surtout du supplice de son traducteur français Berquin, et il eut la faiblesse d'écrire, en 1529, une *Lettre aux prétendus Evangélistes*, qui, de nouveau, insistait sur sa rupture avec le protestantisme. « *Consulo quieti meæ* », telle était sa devise et tel était aussi l'aspect de son caractère, par lequel surtout il annonçait Montaigne. Cependant, outre son scepticisme pratique, il y avait certainement en lui une très sincère aversion pour la doctrine protestante, comme pour tout autre dogme. Il ne se contentait pas, il est vrai, comme les conteurs italiens, de railler l'Eglise; il songeait déjà ou du moins il tendait à ébranler sa puissance sur les esprits. Mais, si jamais il en eut l'intention bien arrêtée, du moins voulut-il procéder par une évolution des idées, par une éducation des esprits, et non par un bouleversement qui, du monde religieux, devait nécessairement, à cette époque, se répercuter dans l'ordre social. « Avec ses manières douces et finement railleuses, dit Perrens, avec ses

1. Cf. HUTTENI *Opera*, Leipzig, 1857-60, 5 vol. (La *Spongia Erasmi* est reproduite dans le tome IV de cette édition.)

ménagements envers la papauté, le moine de Rotterdam était un adversaire plus redoutable que Luther et Calvin, car il groupait autour de soi dans une opinion moyenne mi-partie de croyance et de critique, les hommes si nombreux chez nous qui, sans nulle vocation d'apôtre ou de martyr, inclinaient à l'incrédulité tolérante, également éloignés des catholiques immobiles et des réformés trop remuants[1]. » Erasme fut, en effet, l'oracle des libres-penseurs français de son siècle, car tous ceux qui, en France, étaient assez épris d'idéal et de foi pour risquer le martyre adoptèrent la religion nouvelle : pour les autres, le scepticisme fut un « mol oreiller », car ils jugeaient, avec Erasme, que la vérité elle-même serait payée trop cher au prix du sang répandu.

Mais son influence ne fut que passagère ; car, les idiomes nationaux se perfectionnant, la langue latine devint bientôt moins familière. Ulrich de Hutten, lui aussi, par ses talents de poète et de chef militaire, fut d'un puissant secours à son parti ; or c'est surtout pour le rôle qu'il joua dans les luttes de l'époque que son nom prit place dans la reconnaissance des protestants allemands, à côté de ceux des grands fondateurs du culte national. Erasme, au contraire, qui n'avait jamais été, à vrai dire, un militant, mais dont l'influence sur les esprits avait été beaucoup plus considérable, ne trouva que l'ingratitude chez ses successeurs les mieux qualifiés cependant pour le connaître et l'estimer : c'est à peine si Voltaire, son héritier le plus incontestable à certains points de vue, consacre quelques lignes, dans son œuvre incommensurable, à ce précurseur de la tolérance.

Quoi qu'il en soit, ces deux personnalités nous révèlent comment s'opéra la transition de la Renaissance à la Réforme, mais aussi comment la tolérance, qui peut-être se fût alliée au mouvement artistique et philosophique auquel s'abandonnait l'Italie, devait d'autre part être repoussée par les novateurs religieux allemands.

1. PERRENS, *op. cit.*, p. 35.

Cependant, la Réforme, par certains côtés, pouvait être favorable à l'avènement de la liberté de conscience. Elle le fut d'abord de par son existence même ; l'hérésie n'était pas une nouveauté, et les protestations des réformés étaient analogues à celles qu'avaient formulées les Vaudois, les Cathares, les Hussites : ce qui était nouveau et important, c'était le triomphe de cette hérésie. D'autre part, il ne s'agissait plus d'une religion nouvelle s'établissant en de lointaines contrées, et jetant simplement quelques colonies dans les pays plus ou moins acquis au christianisme ; c'était maintenant la libération d'une partie du monde chrétien, reprochant à l'Eglise romaine d'avoir, par ignorance ou par calcul, dissimulé et faussé la doctrine du fondateur, et c'était aussi une alliance victorieuse entre cette religion nouvelle et les adversaires du pouvoir temporel des papes. Par le contact incessant entre les fidèles de ces deux religions, entre catholiques et protestants, le problème de la liberté de conscience allait apparaître dans toute sa généralité, et sous de multiples aspects. La Réforme ne fut, pour les deux partis, une occasion de manifester leur intolérance que précisément parce qu'elle posait la question de la tolérance, et réclamait à chaque instant pour celle-ci des solutions pratiques.

D'ailleurs, la Réforme n'était-elle pas en réalité un aveu de cette relativité des dogmes, dont aucune religion ne veut convenir ? Elle était vérité en deçà des Alpes et erreur au delà, et elle était surtout, à vrai dire, une manifestation du tempérament germanique, et de son hostilité ou, si l'on préfère, de son antipathie pour les idées et les mœurs italiennes. C'est à ce point de vue que la Renaissance, c'est-à-dire le paganisme moral et philosophique du XVIᵉ siècle, fut la cause indirecte, il est vrai, mais néanmoins réelle, de la Réforme. A ce sujet, rien n'est plus significatif peut-être que l'évolution des idées chez Luther, telle qu'on peut la reconstituer d'après ses actes et d'après l'autobiographie que fournissent ses œuvres littéraires [1].

1. Cf. LUTHERI *Opera*, éd. Walch, Halle, 1737-53, 24 vol. (en particulier tomes XIX et XXII).

Il est probable que jamais Luther ne serait devenu le fondateur d'une religion nouvelle, si, en 1510, moine augustin et professeur de théologie à l'Université de Wittemberg, il n'avait été envoyé en Italie pour les affaires de son ordre. A cette époque, Erasme l'indignait,et il ne parlait rien moins que d'apporter lui-même des fagots pour le brûler. Mais, dès qu'il arriva en Italie, et surtout lorsqu'il approcha de Rome, il se sentit dépaysé. « Pendant son voyage,dit Cantu, au lieu de ces fontaines qui jaillissent d'un rustique tronc de sapin, au lieu des Christs et des grossières madones placées dans les carrefours, il avait rencontré des monuments d'architecture et de sculpture, des marbres et des dorures dans les églises, et, loin d'en ressentir de l'admiration, il en devint ombrageux. Le climat lui semble pluvieux, les hôtels mal commodes, le vin aigre, l'eau insalubre, l'air fiévreux, la nature aussi pauvre que les hommes. Des hauteurs de Montefiascone, il découvre l'immense horizon de la campagne romaine, et n'y voit qu'une terre aride et stérile au lieu de la plaine semée d'oliviers et de rosiers que son imagination avait rêvée ; alors, il se prend à regretter la verdure étincelante des prairies de la Saxe et ses forêts séculaires, et sa côte du Poltesberg, qui, à l'entendre, resplendit de plus de fleurs que toutes les collines de l'Italie [1]. » Mais ceci n'était encore que de la répulsion instinctive et pour ainsi dire physique. Bientôt, Luther voit des moines joueurs et buveurs, dont le franc parler le scandalise; il s'étonne aussi de la richesse des couvents, et son indignation ne connaît plus de bornes lorsque lui apparaissent les églises de Rome, avec leur magnificence païenne, si peu conforme à l'humilité du Galiléen. Il est allemand, et par conséquent positif : devant toutes ces splendeurs, il songe aux sommes colossales qu'elles ont englouties, et non seulement il pense aux pauvres qu'on a frustrés, mais encore il se demande par quels procédés on extorqua cet argent aux fidèles. Puis, quelles que soient l'ardeur, la robustesse et la

1. Cantu, *op. cit.*, p. 551.

matérialité de son tempérament, il n'en a pas moins cette pointe de mysticisme qui caractérise les peuples septentrionaux : il sent l'incompatibilité d'un culte formaliste et somptueux avec l'essence du véritable christianisme. Il rentre donc en Allemagne avec une haine définitive et raisonnée à l'égard des moines débauchés et ignorants, du clergé si peu chrétien de l'Eglise italienne, et enfin à l'égard de ces papes, pour qui l'art tient lieu de morale, et qui préfèrent les cérémonies à la prière [1]. Ainsi, l'humanisme qui, pour Erasme, excusait bien des choses, et qui, pour Hutten, était peut-être la seule tendance admissible de la papauté, devint, pour Luther, une des causes principales de son hostilité à l'Eglise romaine. A ce point de vue, la Réforme fut une réaction contre la Renaissance, et c'est par là aussi qu'elle peut être considérée comme un événement favorable à l'intolérance, puisque l'incrédulité cachée sous le cérémonial fastueux et les superstitions populaires de l'Italie conduisait du moins (et d'ailleurs en ce pays seulement) à une sorte de tolérance implicite. Mais encore fallait-il, pour que la religion nouvelle fût intolérante, que ses fondateurs le fussent eux-mêmes. Or, il y a des distinctions à établir à ce point de vue entre les principaux réformateurs, et en particulier entre Luther, Calvin et Zwingli.

Luther fit d'abord preuve d'une certaine modération à l'égard d'Erasme, dont il regrettait les dissensions avec Hutten ; mais la querelle sur le libre arbitre devait définitivement les séparer [2] et démontrer l'intolérance tout au moins spéculative de Luther. Il avouait lui-même avoir un tempérament emporté, mais il croyait penser avec modération [3]. Toutefois celle-ci était relative. A l'égard de l'Eglise romaine, il ira jusqu'à écrire, par exemple : « N'avons-nous pas des cordes, des épées et le bûcher pour châ-

1. Cf. MICHELET, *Mémoires de Luther*, Paris, 1835, t. Ier, p. 12-17.
2. Cf. MICHELET, *Mémoires de Luther*, t. Ier, p. 210-18.
3. Cf. *Ibid.*, t. II, p. 128-9.

tier les brigands, les assassins et les hérétiques ? Pourquoi ne pas nous en servir pour châtier le pape, les cardinaux, les évêques et toute cette lie de la Sodome romaine, empoisonneuse de l'Eglise de Dieu ? Pourquoi ne pas tremper nos mains dans leur sang, afin de nous sauver nous-mêmes et notre postérité[1] ? » Et, d'autre part, non content de mettre ainsi de pair brigands et catholiques, assassins et hérétiques, il ne parlait en outre rien moins que de se débarrasser à tout prix des juifs : il avait d'ailleurs l'intolérance inventive, car il n'indiquait pas moins de sept moyens d'y parvenir[2]. On a parfois aussi voulu voir une preuve de l'intolérance de Luther dans l'échec du colloque de Ratisbonne, en 1541 ; on lui a reproché d'avoir soupçonné injustement la sincérité du légat du pape, Contarini, bien connu par sa tolérance, et d'avoir empêché toute tentative de conciliation. C'est un fait tout au moins douteux : Contarini, en effet, sympathisait peut-être avec le protestantisme, car il était outré des abus de l'Eglise, et déclarait lui-même que « la loi du Christ est une loi de liberté »[3]. D'autre part, il est certain que Paul III l'avait chargé de chercher à tout prix un terrain de conciliation qui permît d'éviter cette scission dont il redoutait les conséquences. De même, la modération des représentants de la Réforme, Bucer et Mélanchton, était indéniable : Bucer, qui fut l'arbitre de la trêve entre Zwingli et Luther, à la suite des conférences de Marbourg, en

1. LUTHERI *Opera*, t. Ier, p. 60.

2. « 1° Incendier leurs synagogues ; 2° démolir leurs maisons ; 3° leur enlever leurs livres et leurs Talmuds ; 4° leur défendre d'enseigner sous peine de mort ; 5° leur refuser passage dans toutes les parties de l'Empire où ils ne sont ni seigneurs de la terre ni indigènes ; 6° leur interdire l'usure, et commencer par leur prendre tout l'or et tout l'argent qu'ils possèdent pour les déposer entre les mains des magistrats, car, comme exilés, sans patrimoine ni ressources d'aucune sorte, ils n'avaient rien à l'origine ; cet or a donc été volé aux chrétiens ; qu'il leur fasse retour ; 7° forcer les juifs et les juives qui sont jeunes et robustes à gagner leur pain à la sueur de leur front. » (J. SOURY, *op. cit.*,— Luther exégète, — p. 452-3.)

3. Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, t. IV, p. 33

1529, et contribua aussi, sept ans plus tard, à la paix de Wittemberg, devait toujours rester flottant entre ces deux formes du protestantisme, et n'était, en réalité, qu'un pacifique théologien, scrupuleux et tolérant ; quant à Mélanchton, bien qu'il n'eût pas changé quatorze fois de parti, comme le prétendaient charitablement les catholiques, il est très probable que la religion ne l'intéressait qu'au point de vue scientifique, et que son amitié pour Luther ne put faire de cet homme doux et modéré un fanatique ; cependant, il eut le tort d'écrire, en 1540, un traité *De officio principum* [1], où il n'était pas loin d'approuver saint Augustin et reconnaissait aux princes le droit de punir les hérétiques, et sa tolérance, du moins, ne s'étendait pas aux athées ou prétendus tels; car, avec les théologiens de Weimar, il avait approuvé le supplice de Servet, ce dont l'apologiste de Bèze ne manqua pas de se réclamer [2] ; mais, malgré ces deux erreurs, il n'en est pas moins exact que Mélanchton, comme Bucer et Contarini, était un tolérant. Tout semblait donc favorable, dans le colloque de Ratisbonne, à un accommodement, sinon à une fusion entre les deux partis. Qui donc l'empêcha ? Ce ne fut pas Luther; car, vieilli et fatigué par ses luttes contre les anabaptistes et les sacrementaires, il se demandait déjà s'il pourrait obtenir une liberté de conscience plus solide et plus large que la trêve toute politique accordée aux princes alliés protestants par Charles-Quint, dans l'*interim* de Nuremberg en 1532 ; il s'inquiétait de voir la Réforme, qu'il voulait essentiellement religieuse, devenir simplement une arme dans la lutte des principautés allemandes contre l'empire [3]. Luther n'admettait pas cependant la possibilité d'une fusion des deux doctrines entre elles, car il était trop persuadé de la supériorité de son christianisme rationnel sur la religion

1. Cf. Melanchton, *Œuvres*, in *Corpus Reformatorum* de Bretschneider, Brunswick et Leipzig, 1834, t. xii.
2. Cf. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, Paris, 1891, p. 380-1.
3. Cf. Michelet, *Mémoires de Luther*, t. ii, p. 56-9.

superstitieuse et mercantile de Rome ; d'autre part, il ne pouvait oublier qu'on l'avait forcé, en l'accusant d'hérésie, à se séparer définitivement de l'Eglise, et il devait se souvenir aussi que le pape Léon X, en un jour de colère, l'avait appelé comme il le dit lui-même, *ein wohl betrunkener Deutscher* [1]. Néanmoins, il est fort probable que Luther eût volontiers empêché la guerre religieuse, et qu'il eût, au besoin, fait quelques concessions pour y parvenir. Mais, il y avait deux partis intéressés à ce que cette tentative de conciliation échouât : d'abord, les princes réformés, qui craignaient d'avoir à restituer les biens dont ils s'étaient emparés [2], puis François Ier, qui avait tout avantage à ce que Charles-Quint fût harcelé de toutes parts : avec l'aide des évêques, qui redoutaient toute concession, le roi de France persuada le pape de désavouer Contarini. Cet échec du colloque de Ratisbonne ne peut donc être invoqué comme preuve de l'intolérance de Luther. Mais il n'en reste pas moins vrai que le réformateur fut intolérant ; cependant, quoi qu'en ait dit Voltaire [3], il n'eut pas la cruauté d'un Calvin ; ses violentes invectives étaient moins dangereuses que les colères froides du dictateur de Genève. En un mot, Luther ne fut intolérant que par tempérament, et ne se crut pas obligé, comme Calvin et de Bèze, de raisonner son fanatisme et de s'efforcer à le justifier. Peu de temps avant sa mort, le 6 avril 1546, il écrivait encore à Mélanchton : « Je pense comme autrefois sur le droit du glaive ; je pense avec toi que l'Evangile n'a rien enseigné ou conseillé sur ce droit [4]. »

Nous aurons l'occasion de parler tout à l'heure de l'intolérance de Calvin à propos de Sébastien Castellion. Quant à Zwingli, plus modéré et surtout plus poli que Luther, il fut

1. Lutheri *Opera*, t. xxii, p. 1337.
2. Luther se plaignit lui-même de ce rôle des princes. (Cf. lettre du 5 avril 1541.)
3. Cf. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, CXXXIII, et note des éditeurs de Kehl.
4. Cf. Michelet, *Mémoires de Luther*, t. ii, p. 139-40.

plutôt exclusif qu'intolérant, de même qu'il était encore plus métaphysicien que théologien. Voltaire a dit de lui : « Ce fameux Zwingli, en établissant sa secte, a paru plus zélé pour la liberté que pour le christianisme [1]. »

Par conséquent, il semble que la Réforme, en tant que réaction contre les tendances païennes de l'Eglise romaine et les mœurs italiennes du XVe siècle, pourrait être considérée comme défavorable à la tolérance, d'autant plus que ses principaux fondateurs furent eux-mêmes intolérants. Et il faut en effet tenir compte de cette caractéristique de la Réforme; car elle explique précisément comment ses sectateurs en vinrent par la suite à imiter les excès du fanatisme catholique, et comment, par exemple, Calvin, à Genève, rétablit une véritable théocratie où l'intolérance n'avait plus l'excuse d'être inconsciente.

Mais il est certain cependant que la fondation et le succès de la Réforme obligèrent Charles-Quint à accorder d'incomplets mais véritables édits de tolérance à cette hérésie, tandis que, cinquante ans auparavant, on avait massacré les hussites. C'est là ce que Condorcet a fort bien mis en relief : « L'esprit qui animait les réformateurs, dit-il, ne conduisait pas à la véritable liberté de penser. Chaque religion, dans le pays où elle dominait, ne permettait que de certaines opinions. Cependant, comme ces diverses croyances étaient opposées entre elles, il y avait peu d'opinions qui ne fussent attaquées ou soutenues dans quelque partie de l'Europe. D'ailleurs, les communions nouvelles avaient été forcées de se relâcher un peu de la rigueur dogmatique. Elles ne pouvaient, sans une contradiction grossière, réduire le droit d'examen dans des limites trop resserrées, puisqu'elles venaient d'établir sur ce même droit la légitimité de leur séparation. Si elles refusaient de rendre à la raison toute sa liberté, elles consentaient que sa prison fût moins étroite : la chaîne

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, CXXIX.

n'était pas brisée, mais elle était moins pesante et plus prolongée.... Ainsi, l'on vit naître en Europe une sorte de liberté de penser, non pour les hommes, mais pour les chrétiens [1]. »

Condorcet signale précisément ce qui, dans la Réforme, devait être le plus favorable à la tolérance : le principe du libre examen. C'est pourquoi nous ne serions point étonné que la note ajoutée dans l'édition de Kehl, au chapitre CXXVII de l'*Essai sur les mœurs* de Voltaire dût être attribuée à Condorcet, qui fut, comme on sait, l'un des annotateurs de cette édition. Cette note dit en effet : « A vrai dire l'intolérance des protestants rend plus excusable la conduite de ceux qui refusèrent de se joindre à eux. Ils ne virent point que le principe d'examen adopté par les protestants conduisait nécessairement à la tolérance, au lieu que le principe de l'autorité, point fondamental de la croyance romaine, en écarte non moins nécessairement; qu'enfin l'intolérance des protestants, et même ce qu'ils avaient conservé de dogmes théologiques, n'était qu'un reste de papisme que les principes mêmes de la Réforme devaient détruire un jour. » Non seulement, en ce passage, le commentateur de Voltaire annonce le protestantisme libéral dont le fondateur, Castellion, lui était probablement inconnu, mais encore il semble répondre par avance à certains auteurs contemporains qui ont estimé qu'il ne fallait tenir compte en aucune mesure de l'appel que fait le protestantisme au libre examen, pour la raison au moins insuffisante que ce principe n'était pas, comme logiquement il aurait dû l'être, poussé jusqu'à ses dernières conséquences par Luther, et encore moins par Calvin. « Rien de plus contraire à la vérité, a dit Paul Janet, que de voir en Luther une sorte de philosophe, défenseur du libre examen, discutant la religion comme une œuvre humaine, jaloux de la rendre plus sainte, plus claire, moins révoltante pour la raison. Luther est avant tout un théologien. Son plus grand grief contre l'Eglise romaine, c'est d'avoir

1. CONDORCET, *Progrès de l'esprit humain*, p. 166.

changé la religion en philosophie, d'avoir placé la foi, qui, pour lui, est tout le christianisme, au milieu des autres vertus comme ses égales, d'avoir substitué une religion formelle et littérale à la religion vive et intérieure de saint Paul. L'examen fut pour lui une nécessité de sa position et non un but[1]. » Remarque exacte en certains points, mais qui nous montre un Luther trop exclusivement mystique, et ne pourrait du moins s'appliquer à la Réforme en général que si l'on tenait compte seulement de ses conséquences immédiates. Que le libre examen fût, pour les réformateurs, un moyen ou un but, peu importe : en tous les cas, et de l'aveu même de l'Eglise, ils portaient préjudice à la religion chrétienne par le seul fait de conseiller la lecture de la Bible et de la faciliter par des traductions, choses auxquelles Rome s'était toujours opposée, prévoyant combien, chez les peuples méridionaux à l'esprit sceptique ou du moins critique, le contact direct avec les textes bibliques, débarrassés des commentaires spécieux des théologiens, serait favorable au développement de l'incrédulité. Cette influence ne devait pas être aussi générale chez les peuples du Nord, mystiques ou métaphysiciens ; néanmoins, la méthode de Luther et du protestantisme devait apporter, en toute l'Europe, un appui précieux aux doctrines rationalistes : la meilleure preuve en est le penchant très vif que ressentirent à l'égard de la Réforme les Erasme et les Rabelais, jusqu'au jour où elle devint à son tour intolérante.

Certes, à côté du mouvement véritablement théoriqne, il y eut dans la Réforme une révolte instinctive de l'indépendance barbare contre la tyrannie ecclésiastique de Rome. « Les peuples du Nord, a dit M. J. Soury, j'entends les peuples germanique et anglo-saxon, ont des libertés auxquelles ils tiennent fort, restes d'anciennes franchises, de coutumes, voire d'institutions féodales, qui n'ont rien de commun avec

1. Paul JANET, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 124 et 127.

nos immortels principes de 89, mais qui assurent et garantissent généralement d'une façon beaucoup plus efficace la liberté de conscience, le droit de s'associer pour une œuvre quelconque, le droit de se réunir, de parler, d'écrire, et de penser ce que l'on veut. Aujourd'hui, comme au temps de Tacite, les bonnes mœurs sont là plus puissantes qu'ailleurs les bonnes lois. *Plusque ibi boni mores valent quam alibi bonæ leges.* (*Germ.*, XIX.) Ces peuples déclarent l'autorité civile incompétente dans les choses de la conscience et de la science L'Etat ne leur paraît point avoir qualité pour apprécier les doctrines morales [1]. » C'était bien en effet une protestation de l'honnêteté scrupuleuse des pays septentrionaux que la lutte contre les indulgences, et, d'autre part, Luther avait bien dit, lui aussi, à ses débuts, que les princes n'ont même pas le droit de protéger l'esprit des fidèles contre les séductions de l'hérésie, soit par des bannissements, soit par tout autre moyen [2] : affirmation que Castellion reproduira à l'heure même où l'intolérance triomphe chez les protestants comme chez leurs adversaires [3].

Par conséquent, il y eut contradiction entre les tendances diverses de la Réforme, contradiction entre ses principes et la conduite de ses sectateurs, contradiction enfin entre les paroles des grands réformateurs et leurs actes. La Réforme n'accorda pas à autrui ce qu'elle réclamait pour elle-même. Cependant, il ne faut pas juger de l'influence que peut exercer un bouleversement politique ou religieux sur l'évolution de la pensée humaine d'après des conséquences immédiates. Le protestantisme était une réaction contre la dégénérescence du christianisme romain, et par là peut être il favorisait l'intolérance; mais, d'autre part, il réagissait aussi contre

1. J. Soury, *op. cit.*, p. 389.

2. Dans son opuscule de 1523, *De l'autorité séculière, jusqu'à quel point on lui doit obéissance.* Cité par Castellion dans l'édition latine du *De hæreticis.* Magdeburg, 1554, p. 29-45 (Aretii Cathari, *de Magistratu seculari*).

3. Cf. Paul Janet, *op. cit.*, p. 132.



l'absolutisme de la papauté, et c'est pourquoi il devait jouer un rôle important dans la lutte contre le fanatisme, non pas tant au point de vue politique, comme nous l'a fait remarquer Condorcet, puisque seule la Révolution française accordera aux Israélites la liberté de conscience, mais à un point de vue plus général, par les modifications qu'il provoqua dans la mentalité des peuples. La Réforme était d'ailleurs la preuve la plus frappante de la relativité des religions.

Tel fut, à peu près, sous ses divers aspects et dans ses manifestations les plus générales, le rôle de la Réforme en ce qui concerne le grand mouvement d'opinion du XVIe siècle et l'avènement lointain de la tolérance.

III

En France, si l'on considérait simplement les œuvres littéraires et théologiques, le XVe siècle apparaîtrait surtout comme une décadence du moyen âge. Mais il est bien évident que, derrière cette littérature pauvre et médiocre, se cachait une évolution dans les idées, une rénovation philosophique, à laquelle l'humanisme devait bientôt fournir une langue plus souple, plus nuancée et, par suite, plus apte à exprimer les conceptions nouvelles. Déjà, au XIVe siècle, la philosophie s'émancipait ; les controverses scolastiques pouvaient rappeler les principes des sophistes grecs : favorisées par l'ambiguïté des textes religieux, et d'ailleurs par la connaissance imparfaite des philosophes anciens, elles révélaient que souvent la thèse et l'antithèse sont également vraisemblables. Au XVIe siècle, la plupart se contentaient de cette conclusion, et s'en tenaient au relativisme d'Erasme ou au scepticisme des Italiens. D'autres cherchaient à découvrir une vérité qui ne fût pas simplement une probabilité et à ceux-ci, un siècle plus tard, le cartésianisme allait apporter un principe nouveau de certitude : l'évidence métaphysique. D'autres enfin voulaient concilier la foi chré-

tienne et la raison, ou du moins détruire les contradictions qu'ils apercevaient entre les coutumes et les théories de l'Église romaine et la doctrine chrétienne primitive ; mais, ce dernier groupe se divisa bientôt en deux courants : les uns se contentèrent de protester contre les abus, et passèrent peu à peu dans le camp des indifférents; les autres, et ce fut peut-être le plus grand nombre, trouvèrent dans la Réforme une réalisation apparente de leur idéal.

La Réforme, en effet, ne se présentait pas en France dans les mêmes conditions qu'en Allemagne. « Elle a eu, chez nous, dit Guizot, une double origine morale et sociale, l'une populaire , l'autre aristocratique et scientifique ; elle n'a pas été nationale, ni appropriée au gouvernement du pays[1]. » Ce fut un fait complexe, à vrai dire, que la propagation du protestantisme dans certains milieux populaires : ici, le penchant pour la Réforme ne s'expliquait plus par des préférences philosophiques raisonnées, mais plutôt par une notion pour ainsi dire instinctive de la part de liberté que contenait et surtout impliquait la doctrine nouvelle, et peut-être aussi, chez certains mystiques, par le besoin d'une religion simple et intime, puis enfin,chez les esprits hardis, par intuition du libéralisme politique dont le protestantisme, par la force des choses, allait devenir le véritable champion. Les réformateurs allemands, en établissant ces dogmes religieux, plus accessibles au peuple en cette fin du moyen âge que des théories philosophiques, semblaient avoir voulu mettre à la portée de tous les principes nouveaux que la Renaissance italienne avait développés chez les seuls lettrés.

Il n'apparaissait pas, au premier abord, que la Réforme dût être repoussée par François Ier. « Le roi, peu fait pour entendre les discussions théologiques, et qui, plus tard, persécuta les calvinistes par instinct de despote et par calcul

1. GUIZOT, *Hist. de France*, t. III, p. 193.

diplomatique, ne voyait d'abord dans la Réforme que l'occasion de se moquer des moines et des sorbonnistes. Le petit monde littéraire, qui avait pour centre la cour, semblait coalisé contre les vieux défenseurs de l'Eglise... Les courtisans, prompts à recevoir le mot d'ordre du maître, et dont l'opinion ne décide pas le triomphe d'une idée, mais le manifeste, affichaient le calvinisme comme une mode. En se promenant le soir au Pré-aux-Clercs, ils chantaient les psaumes français de Clément Marot. Enfin, les protestants avaient gagné la nouvelle maîtresse du roi, Mademoiselle d'Heilly, depuis duchesse d'Etampes, *la plus belle des savantes et la plus savante des belles*[1]. » Les réformés avaient d'ailleurs à la cour l'avocat le plus influent et le plus sincère en la personne de la sœur du roi, Marguerite de Navarre, « belle, spirituelle, affable, bonne, accessible à tous les sentiments élevés et humains comme à tous les goûts de de l'esprit »[2]. Ce fut elle, plus encore qu'Erasme, qui synthétisa dans ses tendances tout ce que la Renaissance apporta de beau et d'utile au monde moderne, le goût d'une philosophie plus large et plus humaine, et, par-dessus tout, la tolérance. Il semble qu'elle ait résumé sa doctrine sur toutes choses dans ce quatrain d'une de ses comédies :

Tout le plaisir et le contentement
Que peut avoir un gentil cœur honnête,
C'est liberté de corps, d'entendement,
Qui rend heureux tout homme, oiseau ou bête !

Cette apologie de la liberté impliquait des opinions tout au moins modérées en matière religieuse, et la reine Marguerite fut en effet plus libérale encore, s'il est possible, en pratique qu'en théorie. « On la soupçonnoit de la religion de Luther, dit Brantôme, mais elle n'en fit jamais aucune profession ni semblant, et, si elle la croyoit, elle la tenoit dans

1. DEMOGEOT, *Hist. de la littérature française*, Paris, 1876, p. 300-01.
2. GUIZOT, *Histoire de France*, t. III, p. 168.

son âme fort secrète, d'autant que le roi la haïssoit fort[1]. » A vrai dire, quelle que fût son amitié pour certains protestants avérés, Marguerite eût peut-être préféré une amélioration du catholicisme à la fondation d'un dogmatisme nouveau. « Elle avait horreur du fanatisme pédant de la Sorbonne et du fanatisme grossier des moines[2]. » Mais l'intolérance de Calvin devait bientôt lui paraître non moins haïssable. Le réformateur de Genève lui reprochait d'ailleurs sa tiédeur, tout en reconnaissant les services qu'elle avait rendus en France au protestantisme[3].

Dès le début du règne de son frère, elle eut l'occasion d'exercer sur lui cette influence bienfaisante. Lefèvre d'Etaples était menacé par la Sorbonne ; son *Quincuplex psalterium* et son *Commentaire sur les épîtres de saint Paul,* qu'il avait publiés en 1510, semblèrent plus dangereux du jour où la Réforme parut à l'horizon.Les théologiens de l'ancienne école commencèrent à s'irriter sérieusement contre ces humanistes qui favorisaient l'hérésie en confondant à plaisir l'antiquité profane et l'antiquité sacrée. Ils prétendirent lutter avec leurs propres forces, c'est-à-dire avec les armes lourdes et surannées de la scolastique. On vit en particulier Noël Béda. ce « théologastre » dont Erasme disait : « Il y a, dans un seul Béda, trois millions de moines », soulever contre les indépendants Parlement et Sorbonne, et s'attaquer successivement à Luther, à Erasme lui-même, à Lefèvre d'Etaples, et enfin à Berquin,qu'il réussit à faire brûler : fureurs ridicules,dont la sincérité était la seule excuse,et qui donnèrent d'ailleurs assez d'audace à ce syndic universitaire pour qu'il osât mettre en cause la sœur du roi elle-même,ce qui le conduisit, pour le restant de ses jours, dans un cachot du Mont-Saint-Michel.

1. BRANTÔME, *Des dames,* 1re partie, in *O. C.*, Paris, 1875, t. VIII, p. 116-17. — Cf. t. IV, *Des grands capitaines,* p. 294.
2. LAVISSE et RAMBAUD, *Hist. générale,* t. IV (*La Réforme en France,* par F. BUISSON), p. 480.
3. Cf. N. WEISS, *La Chambre ardente,* Paris, 1889.

C'était sous son inspiration que la Sorbonne, en avril 1521, avait condamné les propositions de Luther. En 1523, elle s'attaqua à Lefèvre d'Etaples ; mais le roi, sur les instances de Marguerite, prit l'humaniste sous sa protection absolue. Lorsqu'il partit en Italie, la persécution recommença contre Lefèvre, et il fallut que Marguerite, malgré sa mère, Louise de Savoie, et le chancelier Duprat, ennemis acharnés de la Réforme, fît toute diligence pour obtenir à temps une interdiction du roi : celui-ci par une lettre du 25 avril, datée de la Fère [1], interdit encore les poursuites. Après la bataille de Pavie, il y eut, dans l'affolement général, un nouvel accès de fanatisme, et, malgré l'intervention de Marguerite et une nouvelle injonction du roi captif au Parlement, la persécution s'organisa. Un incendie avait-il lieu sans causes connues, on le mettait sur le compte des réformés ; les superstitions et l'ignorance du peuple étaient d'ailleurs les plus sûrs soutiens du fanatisme. « Le commun peuple en France, disait l'historien réformé Sleidanus, estime qu'il n'y a pas de gens plus méchants et plus criminels que les hérétiques ; ordinairement, tandis qu'ils sont en proie aux flammes du bûcher, le peuple autour d'eux s'agite avec frénésie, et les maudit même au milieu des tourments [2]. » Des conciles provinciaux se réunissaient dans toutes les grandes villes pour chercher les moyens d'entraver les progrès du luthérianisme ; on y prenait aussi des mesures en vue de restaurer le culte, de le débarrasser de tout élément profane, de donner ainsi moins de prise à la critique des protestants ; c'était déjà le début de la contre-réformation catholique qui allait bientôt, en désespoir de cause, utiliser des procédés moins rationnels et surtout plus violents.

Encore fallait-il que ces tentatives d'améliorations ne fussent pas trop indépendantes vis-à-vis de l'orthodoxie ;

1. LAVISSE et RAMBAUD, *Hist. générale*, t. IV, p. 482-3.
2. SLEIDANUS, *De statu religionis et reipublicæ, Carolo quinto Cæsare*, Strasbourg, 1555.

en 1525, l'évêque de Meaux, Briçonnet, fut obligé de se soumettre à ce sujet aux injonctions de la Sorbonne et du Parlement. La régente et Duprat profitèrent de la captivité du roi pour faire allumer les premiers bûchers à Paris et en province. A son retour, François Ier, toujours poussé par Marguerite de Navarre, essaya de réagir contre ce fanatisme exacerbé ; il avait voulu que les procès de Berquin, Lefèvre et autres érudits fussent différés jusqu'à son arrivée à Paris[1]. Déjà, en 1523, il avait tiré une première fois Berquin des griffes du clergé et du Parlement; mais le traducteur d'Erasme était à nouveau accusé d'hérésie, et François Ier, si son intervention n'avait pu arrêter les juges dans leur besogne. avait du moins témoigné qu'il ne pardonnerait pas un supplice absurde. Sitôt rentré en France, et toujours sous l'inspiration de sa sœur, il n'eut de cesse que Berquin ne fût mis en liberté. Le moment était d'ailleurs favorable : le Parlement avait approuvé une première réponse d'Erasme, du 15 juillet 1526, aux attaques de l'infatigable Béda, et, séduit par cette dialectique spirituelle et modérée, il avait même interdit la vente des libelles contre Erasme, et institué une censure préalable sur tout ce que publieraient les régents de la Sorbonne. Mais celle-ci devait avoir le dernier mot. Six mois après sa libération, Berquin, encouragé par la reine de Navarre, et malgré les conseils d'Erasme, tint absolument à justifier de l'excellence de ses intentions; il avait ce besoin de convaincre qui conduit généralement au martyre; François Ier soutint, mais mollement, l'appel de Berquin, et le procès se rouvrit et se déroula lentement. En juin 1528, quelques fanatiques mutilèrent une statue de la Vierge à l'église du Petit-Saint-Antoine[2] ; le roi en fut outré, et les catholiques en profitèrent pour faire arrêter à nouveau Berquin. Condamné en 1529 au cachot perpétuel, il eut l'audace d'en appeler encore et ce fut pour lui le bûcher.

1. Cf. GUIZOT, *Hist. de France*, t. III, p. 376-93.
2. *Journal du Bourgeois de Paris*, p. 347-51.

De ce moment, malgré l'influence toujours assez considérable de Marguerite, le roi sembla de plus en plus favorable à la répression de l'hérésie : son alliance avec le pape en novembre 1533 ne pouvait d'ailleurs que le confirmer dans ces intentions.

Toutefois, en 1534, les modérés eurent encore un moment d'espoir ; pour des raisons d'ordre politique, François Iᵉʳ se rapprochait des princes protestants d'Allemagne hostiles à Charles-Quint ; il eut en février une entrevue avec le landgrave de Hesse et songea à traiter directement avec Mélanchton, qui, un peu sceptique cependant, eût volontiers consenti à faire le voyage de Paris [1]. Mais, bien qu'il fût aidé et approuvé dans cette tentative par sa sœur, les du Bellay, Guillaume Budé, et un grand nombre d'érudits partisans de la Réforme, le roi ne put résister à la poussée des haines ecclésiastiques et des préjugés populaires ; les réformés, de leur côté, devenaient chaque jour plus agressifs : on mutilait les emblèmes religieux, et parfois, les affronts, ne s'arrêtant plus au clergé, allaient frapper la puissance royale elle-même. Ces attaques personnelles irritèrent le roi, que Rome cherchait à circonvenir, et sa fureur ne connut plus de bornes lorsque, le 18 octobre 1534, au château de Blois, il put voir affiché, sur la porte même de sa chambre, selon la légende, les fameux placards intitulés « *Articles véritables sur les horribles abus de la messe papale* », que Farel avait fait imprimer à Neuchâtel. De ce jour, le fanatisme était victorieux dans les deux partis ; l'année 1535 est la véritable date de l'ouverture des hostilités entre les protestants et les catholiques français.

1. « Je ne me laisserai, écrivait Mélanchton à son ami Sturm, arrêter ni par des liens domestiques ni par la crainte du danger. Il n'y a pas de grandeur humaine à laquelle je ne préfère la gloire de Christ. Une seule pensée m'arrête : je doute de pouvoir faire quelque bien; je crains qu'il ne soit impossible d'obtenir du roi ce que je regarde comme nécessaire à la gloire du Seigneur et à la paix de la France. Vous connaissez ce royaume. Prononcez. Si vous croyez que je fasse bien d'entreprendre le voyage, je pars. » (*Lettre du 9 mai 1555.*)

La procession expiatoire du 15 janvier 1535 fut le début d'une ère de persécutions acharnées. Le 29 du même mois, un édit décréta l'extermination des hérétiques et les mêmes peines contre ceux qui les hébergeraient et ne les dénonceraient pas. Mais l'édit du 13 janvier avait été plus surprenant encore : il ordonnait purement et simplement la suppression de l'imprimerie ; ainsi, François Ier, par haine pour la Réforme et surtout peut-être par inquiétude pour ses conséquences politiques, voulait détruire le facteur le plus important de cette renaissance dont il avait tant favorisé le développement dans son royaume. Cet édit, arraché au roi par la Sorbonne, malgré les objections de Jean du Bellay, fut abrogé, il est vrai, six semaines plus tard, sur les instances du Parlement ; il révélait néanmoins la mesure de l'acharnement et du despotisme cruel qui caractériseront la fin du règne. A Paris, dix-huit personnes furent brûlées vives de novembre 1534 à février 1536[1], et, à la même époque, dans le sud-est de la France, on commença à persécuter les Vaudois. En 1536, une dernière tentative de conciliation entre le roi et Mélanchton, conseillée peut-être par le pape Paul III[2], échoua encore par l'opposition des fanatiques huguenots et papistes, de l'électeur de Saxe, d'une part, de la Sorbonne, de l'autre ; cependant, un politique tolérant, Antoine du Bourg, devint chancelier, et l'édit de Coucy (juillet 1536), confirmé bientôt par celui de Lyon (mai 1537), arrêta les persécutions. Ce ne fut malheureusement qu'une trêve momentanée. Le pape réconcilia François Ier et Charles-Quint, et le roi de France allait dès lors prendre une part plus active à la politique de réaction catholique que l'empereur et Paul III, ou plutôt son conseiller, le farouche Caraffa, inauguraient alors par la réorganisation de l'Inquisition et l'institution des jésuites. Le parti de l'into-

1. Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Hist. génér.*, t. IV, p. 497.
2. Cf. *ibid.*, p. 497-8 ; — GUIZOT, *Hist. de France*, t. III, p. 198-9 ; — *Journal du Bourgeois*, p. 456.

lérance va donc triompher en France pendant les dernières années de François Ier et pendant tout le règne de son fils, circonvenu par les Montmorency, les Guise et Diane de Poitiers.

Dès 1538, du Bourg fut remplacé par un fanatique. « On prépara un *édit général* contre les luthériens (24 juin 1539), qui, complété, deviendra l'acte organique de la persécution sans merci, l'*édit de Fontainebleau* (1er juin 1540). » Marguerite, retirée en Béarn, accueille tous ceux qui peuvent s'enfuir jusque sur ses terres ; elle ne mourra que deux ans après son frère, détestée d'Henri II et de sa cour, et s'indignant, mais en vain, contre le fanatisme et l'intolérance de ses contemporains.

C'est à ce moment que, sinon par les ordres du roi [1], du moins avec son approbation momentanée, le président d'Oppède et le baron de la Garde massacrèrent plus de trois mille Vaudois, en exécutèrent trois cents après un simulacre de jugement, laissèrent incendier trois villes et vingt-deux villages, envoyèrent les hommes survivants aux galères, livrèrent les femmes aux soldats, et vendirent les enfants comme esclaves. Dès lors, comme le dit Voltaire, en ces districts de Cabrières et de Mérindol, « la contrée demeura déserte, et la terre, arrosée de sang, resta sans culture » [2]. Pour le reste de la France, Jules Simon a établi en une énumération, suffisamment éloquente par elle-même, le bilan de ces jours d'intolérance : « Jean Leclerc, Jean Châtelain, furent brûlés à Metz (ceux-là en Lorraine, mais Français et en pays de langue française), Jacques Pavanne, l'ermite de la forêt de Bondi, Latour, Hubert, brûlés à Paris ; Dublet, Moulin, brûlés à Lyon ; un autodafé, célébré à Toulouse, le 31 mars 1532, dans la seule ville du royaume où l'Inquisition se fût maintenue, six hérétiques brûlés à Paris, le 21 janvier 1535, une pauvre femme brûlée le lendemain, pour avoir fait gras

1. Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Hist. génér.*, t. IV, p. 504.
2. VOLTAIRE, *Histoire du Parlement*, ch. XIX.

le vendredi, un grand nombre de victimes demeurées inconnues, et dont l'histoire ne raconte que les effrayants supplices ; en 1546 (l'année même de l'exécution d'Etienne Dolet), quarante-six réformés, dont dix-neuf femmes, condamnés à Meaux à diverses peines, et quatorze autres au feu : tels sont les fastes sanglants du règne de François Ier [1]. »

Mais, comme l'a dit de Bèze à propos de François Ier, « encore que ce prince ait eu de grandes imperfections, elles pourront estre presque estimées vertus, si on les compare aux meschancetez survenues après sa mort » [2].

Dès 1545 [3], en effet, c'est-à-dire dès les premières sessions du concile de Trente, l'Eglise manifesta son intention bien arrêtée de lutter par tous les moyens contre la propagation de l'hérésie luthérienne. Elle avait, en 1542, substitué à l'ancienne inquisition monastique une nouvelle institution imitée de l'inquisition espagnole, et dont le tribunal suprême siégeait à Rome ; de plus, elle avait établi la congrégation de l'Index, destinée à pallier aux dangers de l'imprimerie, dont le despotisme romain se fût volontiers débarrassé plus radicalement, s'il en avait vu la possibilité. On sait par quelles cruautés ces deux moyens de défense réussirent à éliminer complètement de l'Italie, non seulement le protestantisme, mais encore toute véritable vie intellectuelle, et ceci pour près de deux siècles. En Espagne, sous Charles-Quint, et surtout sous Philippe II, le fanatisme religieux qui, depuis Ferdinand et Isabelle, caractérisait la monarchie espagnole, se développa avec des conséquences non moins terribles qu'en Italie. Dès avant 1550, l'Inquisition, sans autorisation formelle, s'y occupait déjà des livres et des œuvres dramatiques [4].

1. J. Simon, *op. cit.*, p. 128-9.

2. Théodore de Bèze, *Vrays pourtraicts des hommes illustres*, Genève, 1581, p. 132.

3. Pour tout ce qui concerne la réaction catholique, cf. Philipson, *La contre-révolution religieuse au XVIe siècle*, Bruxelles, 1883.

4. Cf. Magnabal, *Hist. de la litt. espagnole* (d'ap. Ticknor), t. II, p. 5 et 97.

Bientôt parut le premier *Index expurgatoire*, promulgué par Charles-Quint après avis du conseil suprême de l'Inquisition. Puis, en 1559, le premier autodafé de protestants eut lieu à Valladolid, et les supplices se multiplièrent jusqu'à ce que l'orthodoxie triomphât absolument en 1570. « Les hommes instruits, dit Magnabal, se voyaient particulièrement exposés aux soupçons, parce que la cause du protestantisme s'adressait directement au savoir pour son soutien. Sanchez le meilleur écrivain classique de son temps, en Espagne Luis de Léon, le meilleur critique hébraïsant et le prédicateur le plus éloquent ; Mariana, le meilleur des historiens espagnols, et d'autres lettrés, d'un nom et d'une réputation inférieure, furent sommés de comparaître devant le tribunal de l'Inquisition, pour confesser au moins leur soumission à son autorité, s'ils n'étaient déjà pas sujets à ses censures. Les hommes de la vie la plus sainte et des mœurs les plus ascétiques n'échappaient pas aux soupçons et aux recherches, s'ils manifestaient seulement une tendance à l'investigation [1]. » La persécution était d'ailleurs bien accueillie par le peuple, et approuvée par des hommes illustres comme Cervantès et Lope de Vega [2]. Il ne devait plus y avoir de liberté de conscience en Espagne jusqu'en 1808. Enfin, en tous pays, les inquisiteurs étaient soutenus par les jésuites, dont la règle avait été approuvée par Paul III en 1540.

L'Inquisition fut importée en France également sous le règne d'Henri II, et, si son triomphe y fut moins durable que dans les autres pays latins, il fut cependant assez terrible pour faire oublier les manifestations d'intolérance du moyen âge. Le fanatisme populaire encourageait d'ailleurs le roi à réprimer cruellement l'hérésie, ce qu'il eût fait aussi de son propre mouvement, par conviction religieuse et par absolutisme politique. De même, la Sorbonne se révélait chaque

1. Magnabal, *op. cit.*, t. II, p. 3.

2. Voir à ce sujet la *Dragontea* de Lope de Vega : on croit d'ailleurs qu'il présida un autodafé à Madrid en 1625.

jour plus intolérante : en 1543, elle avait publié ses fameux *articles de foi* et, en 1545, le premier *Index librorum prohibitorum*.

Au début de 1547, le roi promulgua un édit contre les blasphémateurs ; puis il aggrava, dans une ordonnance royale, les mesures arrêtées en 1542 et 1545 contre les imprimeurs par le Parlement. Enfin, il organisa juridiquement la procédure contre les hérétiques, et la fameuse *Chambre ardente* ouvrit ses sessions en mai 1548 [1]. Dès lors, les supplices se succédèrent sans interruption. La peste fait suspendre les séances de la Chambre ardente en août 1548, mais la « Chambre des vacations » lui succède bientôt. Le Parlement, d'ailleurs, n'était pas moins acharné que le roi et ses conseillers ; d'autre part, les tolérants disparaissaient tour à tour : la reine de Navarre était morte en 1543 et Jean du Bellay mourut en 1550. Henri II, plus cynique que son père, ne dédaignait pas d'assister lui-même aux supplices ; il présida à la « glorieuse entrée » et à la procession de juin et juillet 1549, tandis que les gentilshommes partisans de la Réforme songeaient à constituer une féodalité nouvelle, et que l'émigration des protestants vers la Suisse et l'Allemagne commençait déjà ; le fanatisme était d'ailleurs surtout menaçant pour les pauvres, à qui de si longs voyages étaient impossibles. Cependant, le roi trouvait la répression trop lente il demanda au pape l'autorisation d'installer l'Inquisition en France ; Paul IV, l'ancien inquisiteur Caraffa, s'empressa de lui accorder la bulle qu'il réclamait. Le Parlement se ressaisit alors ; redoutant une soumission absolue du gouvernement à la papauté, il refusa d'enregistrer l'édit royal sanctionnant cette bulle, et, après une nouvelle instance du pape, il ne céda que sous une double condition : ce tribunal ne pourrait juger que les clercs, et les membres en seraient choisis dans le clergé français.

1. Cf. N. Weiss, *La chambre ardente*, Paris, 1889, p. XV-LXXX et passim.

C'est à propos de ces démêlés entre Henri II et le Parlement que le parti catholique parvint, en 1559, à éloigner le conseiller du Faur et à se débarrasser de son collègue, Anne du Bourg. « Gui du Faur, dit Voltaire, fut condamné à une interdiction de cinq ans et à une amende de cinquante livres. Son arrêt porte : Pour avoir témérairement avancé qu'il n'y a point de meilleur remède, pour finir ces troubles de l'Eglise, que l'assemblée d'un concile œcuménique, et qu'en attendant, on doit suspendre les supplices[1]. » En effet, au mois d'avril précédent, les plus modérés parmi les membres du Parlement avaient déclaré, au cours d'une assemblée *mercuriale*, qu'il fallait traiter moins cruellement les hérétiques et chercher plutôt à réformer les abus de l'Eglise. Les principaux partisans de cette théorie, dont les noms sont trop oubliés aujourd'hui, furent le président Ranconnet, Arnaud Ferrier, Antoine Fumée, Paul de Foix, Nicolas Duval, Claude Viole, Eustache de la Porte, Louis du Faur et Anne du Bourg. Un conseiller plus fanatique les dénonça, et, le 15 juin 1559, le roi vint siéger, sans avertissement préalable, dans une séance où se discutait la même question. Le premier président Le Maître eut la faiblesse de parler en faveur de la répression, mais d'autres furent plus hardis et, en particulier, Gui du Faur et Anne du Bourg. Le roi ordonna l'arrestation immédiate des plus audacieux, mais la plupart prirent la fuite, et les autres furent simplement condamnés à la prison ou à des peines disciplinaires, et surtout à la rétractation. Voltaire nous apprend que l'arrêt prononcé contre Paul de Foix l'obligeait à déclarer, devant les chambres assemblées, que « la forme est inséparable de la matière dans l'eucharistie »[2]. Seule, la condamnation de du Bourg fut terrible : déclaré hérétique par l'Inquisition et par l'évêque de Paris, il ne put obtenir d'être jugé, comme l'ordonnaient les lois, par l'assemblée de ses pairs, et, condamné successivement par les

1. VOLTAIRE, *Hist. du Parlement*, XXIII.
2. VOLTAIRE, *Discours du Conseiller Anne du Bourg à ses juges.*

officialités de Paris, de Sens et de Lyon, il fut pendu et brûlé en place de Grève, le 23 décembre 1559[1]. Henri II n'avait pas vécu assez longtemps pour voir le supplice de sa victime. Ses fils devaient bientôt apprécier les dangers de l'intolérance sans songer d'ailleurs à y remédier. Les protestants, il est vrai, s'organisaient pour la résistance et devenaient eux-mêmes intolérants dans les pays soumis à leur domination.

IV

A ce moment, en effet, non seulement il se produisit, parmi les réformés d'Allemagne et leurs affiliés, des accès d'intolérance, mais encore il s'était constitué à Genève une véritable république théocratique, qui ne différait que par les dogmes, l'étendue et la forme gouvernementale de l'idéal politique des papes du moyen âge.

Genève, au début du XVIe siècle, était une ville libre gouvernée par son évêque, sous le protectorat des ducs de Savoie. La Réforme y avait été importée par des Français ; ce n'était donc pas un événement local comme le zwinglisme à Zurich. Aussi la ville se trouvait-elle dans un état de véritable anarchie politique et religieuse, lorsque Calvin y arriva en 1536. Il venait de publier l'*Institution chrétienne*, et il trouva en Suisse un grand nombre d'amis et de partisans qui le poussèrent à réformer la république genevoise, tant au point de vue politique que religieux. Calvin s'y consacra, et l' « âpre Picard, disputeur et irritable », employa tous ses efforts à faire prédominer le parti des rigoristes sur celui des libertins. Sa théocratie ne fut pas instituée sous forme d'oligarchie ecclésiastique ; elle résultait de la fusion intime entre l'élément civil et l'élément religieux. Le principe d'autorité, que Luther avait repoussé pour des raisons d'ordre religieux, était repris par Calvin pour des raisons d'ordre politique.

1. Cf. Guizot, *Hist. de France*, t. III, p. 261-2.

C'est ainsi que le protestantisme, fougueux et souvent inconséquent avec Luther, devint dogmatique et intolérant avec Calvin.

Il ne le devint pas, toutefois, de prime abord, car le fanatisme des calvinistes n'eut pas, dès le début, l'occasion de se manifester. Cependant, de par son principe, la république théocratique de Genève devait être intolérante dans le sens le plus grave et le plus irréfutable du mot, puisque chez elle ce n'était plus, comme en Angleterre, dans l'Allemagne protestante et à Zurich, le despotisme politique se manifestant à propos de questions religieuses, mais bien le glaive civil mis à la disposition des haines théologiques: c'était l'intolérance d'un pape plutôt que celle d'un souverain : c'était, en un mot, l'intolérance d'une religion qui se révélait. Les excès de la réforme anglaise et les luttes des princes allemands réformés ne préjugeaient nullement des tendances libérales ou antilibérales de la nouvelle doctrine. Avec Calvin, au contraire, la Réforme se montre non moins intolérante que le catholicisme. C'est ce que Bayle [1], en un jour de colère contre l'hostilité fanatique de Jurieu, rappela trop rudement peut-être aux réfugiés qu'il soutenait par ailleurs.

Calvin, en effet, fortifia le principe d'autorité et institua d'abord à Genève ce « moralisme » étroit, cette austérité à laquelle il laissa son nom et qui devait rester la caractéristique de ses sectateurs : il voulait, par exemple, punir de mort l'adultère comme l'hérésie. C'est ce dernier point, d'ailleurs qui nous intéresse plus particulièrement. Calvin osa, en 1553, alors que sa situation n'était pas encore très assurée, faire brûler un hérétique que l'évêque catholique de Vienne en Dauphiné poursuivait aussi et dans la même intention. « Celui qui venait d'expirer, dit M. F. Buisson, n'était pas un malfaiteur ; c'était un hérétique, un des premiers savants mais aussi un des plus hardis du siècle, c'était le médecin

1. Cf. Bayle, *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, in *Œuvres div.*, t. II, p. 144-55.

Michel Servet[1]. » Ce malheureux avait des doutes sur le dogme de la Trinité, et, après avoir laissé entendre à Calvin qu'il avait le déplaisir de ne penser pas comme lui, il eut le tort de se fier à sa tolérance. Calvin, d'ailleurs, sept ans auparavant, avait écrit à Farel que, si Servet venait à Genève, il ne l'en laisserait pas sortir vivant[2] ; cette condamnation ne fut donc pas de sa part un mouvement d'impatience : il y eut véritablement préméditation. Farel prit lui-même une part active au supplice, et les églises suisses, consultées par la minorité modérée du conseil, approuvèrent le principe d'une condamnation, sans toutefois se prononcer sur la peine. Calvin dut entendre cependant quelques protestations, mais isolées pour la plupart, car Servet était peu connu dans la Suisse allemande et italienne, et l'on redoutait d'ailleurs de subir son sort[3]. Convaincu de son bon droit, Calvin jugea utile de se disculper, et, en 1554, il publia, en latin chez Estienne[4], en français chez Jean Crespin, un petit opuscule où il répondait aux objections de ses adversaires ; il le fit parvenir à tous ses amis, et attendit avec confiance leurs réponses : il fut un peu déçu. Bullinger, « le Calvin de Zurich[5] », l'approuva ; mais Nicolas Zurkinden (Zerchintes), de Berne, protesta en une lettre souvent citée, et bientôt allait paraître une réfutation plus sérieuse encore qui, pour anonyme qu'elle fût, n'en avait pas moins une tout autre portée. Elle émanait de Castellion, qui, cependant, avait été l'ami de Calvin.

On peut lire dans Montaigne la réflexion suivante :

1. F. Buisson, *Sébastien Castellion*, p. 336.
2. Cf. *ibidem*.
3. Cf. *ibid* p. 337-50.
4. Voici le titre de l'édition latine : *Defensio orthodoxæ fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur hæreticos jure gladii coercendos esse, et nominatim de homine hoc tam impio juste et merito sumptum Genevæ fuisse supplicium.* — On trouvera le titre de l'édition française (que nous n'avons pu consulter) dans l'ouvrage de M. Buisson, p. 350.
5. Cf. F. Buisson, *op. cit.*, p. 355.

« J'entends avec une grande honte de notre siècle, qu'à nostre veuë, deux tres-excellens personnages en sçavoir, sont morts en estat de n'avoir pas leur saoul à manger: Lilius Gregorius Giraldus en Italie [1], et Sebastianus Castalio en Allemagne: et croy qu'il y a mil'hommes qui les eussent appellez avec tres-advantageuses conditions, ou secourus où ils estoient s'ils l'eussent sceu [2]. » Michelet dit encore simplement : « Un pauvre prote d'imprimerie, Sébastien Châteillon, posa pour tout l'avenir la grande loi de la tolérance [3]. » Montaigne est plus exact que l'historien moderne : Castellion était, il est vrai, d'origine modeste, mais, lorsqu'il écrivit en faveur de la tolérance, il était déjà connu pour son érudition d'humaniste et de théologien, et avait occupé à Genève une importante situation officielle.

Castellion [4] était originaire des environs de Nantua, en Bugey ; lorsqu'il naquit, au début du XVIe siècle, la tolérance régnait implicitement en cette région : les princes de la maison de Savoie, subissant peut-être l'influence de la philosophie italienne, semblaient alors favorables au libéralisme religieux, et c'est seulement vers 1530 que, par réaction contre la Réforme, ils promulguèrent des édits contre les hérétiques et accueillirent l'Inquisition. D'ailleurs, Castellion quitta bientôt son pays natal et vint à Lyon. Là, il fut correcteur chez un imprimeur, et se trouva ainsi en relations avec des érudits et des indépendants. Ceux-ci étaient nombreux à Lyon, car les principales imprimeries du royaume étaient réunies en cette ville, et, d'autre part, les nombreux Italiens qui l'habitaient y avaient introduit l'esprit de la

1. Il s'agit de l'humaniste Giraldi, de Ferrare, connu pour ses poèmes latins et ses études critiques sur la mythologie.

2. MONTAIGNE, *Essais*, III, ch. XXXIV, éd. Coste, Paris, 1725, t. Ier, p. 226-7.

3. MICHELET, *Hist. de France*, Renaissance. Cité par M. Buisson (épigraphe).

4. Les renseignements suivants sur la vie et les œuvres de Castellion (autres que le *Traité des hérétiques*) sont empruntés à l'étude magistrale et définitive de M. F. Buisson.

Renaissance. Cependant, ici comme partout en France, le mouvement favorable aux idées nouvelles se scindait en deux courants bien distincts : les uns, théologiens et humanistes, songeaient surtout à une réforme plus ou moins absolue du christianisme ; les autres, philosophes avant tout, ne fixaient aucune limite au libre examen, et acceptaient toutes les conséquences du principe rationaliste. Ce fut vers les premiers que pencha Castellion. Aussi ne connut-il pas Dolet, esprit fier et combatif, dont l'intransigeance déplaisait aux modérés : Castellion le tint toujours pour un athée. C'est d'ailleurs à Lyon que, selon la coutume de l'époque, le bugésien Chatillon latinisa son nom et devint *Castalio*, et qu'il justifia cette transformation en faisant son apprentissage d'humaniste. Mais bientôt la modération, qui, chez nombre de lettrés, résultait de l'impossibilité de distinguer entre la Renaissance et la Réforme, ne fut plus de mise : il fallut se prononcer en faveur de l'une ou de l'autre des deux religions, qui déjà se menaçaient, ou bien, ce qui était plus dangereux encore, s'élever au-dessus de ces solutions étroites jusqu'à une doctrine plus large, exempte de dogmatisme, mais qui, en cas d'imprudence, conduisait nécessairement au bûcher celui qui osait confesser son scepticisme. A Lyon, la contre-réforme catholique n'exerçait pas encore de trop sérieux ravages ; on pouvait réfléchir quelque peu avant de prendre une décision définitive. Castellion n'hésita pas longtemps ; en 1526, il avait lu l'*Institution chrétienne*; en 1540, il opta pour la Réforme. Puis il entra en relations avec Calvin, alla le visiter à Strasbourg, et bientôt fut appelé à la direction du collège de Rives, à Genève ; là, il put se consacrer à l'étude et préparer divers ouvrages d'érudition. Mais il n'était pas assez souple pour supporter sans protestations la dictature de Calvin : après de nombreux froissements, celui-ci le fit, non pas expulser, comme le prétend de Bèze, mais bien exclure du ministère, et, par contre-coup, le réduisit à la misère. Ce n'est qu'en 1553 que Castellion retrouva une position assurée en qualité de maître ès-arts et lecteur de grec à l'Université de Bâle.

Cependant, dès 1551, il avait fait un premier effort en faveur de la tolérance : dans la préface de sa traduction de la Bible, dédiée par lui au nouveau roi d'Angleterre Edouard VI, il chercha à convaincre le jeune roi de l'inutilité et de l'illégalité des supplices pour la lutte contre l'hérésie. Le moment semblait opportun ; malgré les cruautés d'Henri VIII, on pouvait se demander en Angleterre si les réformés, conséquents avec leurs principes, ne seraient pas plus favorables à la liberté de conscience que leurs adversaires. « Il était encore possible, dit M. Buisson, et il était temps de dégager la responsabilité de la Réforme, de lui faire adopter résolument et proclamer, non comme une vérité de circonstance, mais comme le principe même de la religion cette idée nouvelle : il ne faut plus persécuter ; il faut respecter la conscience de tous, tolérer l'opinion adverse et abolir à tous les degrés le régime de la contrainte en matière de foi [1]. » Cette première tentative de Castellion devait rester infructueuse, car le jeune roi mourut peu après, et laissa l'Angleterre en proie à l'intolérance réciproque la plus absolue. D'ailleurs, le grand défaut de ce plaidoyer pour la tolérance était déjà l'abus des affirmations et du dogmatisme, l'abus, en un mot, de ce principe d'autorité d'où naissait précisément le fanatisme contre lequel s'élevait Castellion. Cependant, il faut noter qu'on y trouvait la plupart des arguments qui seront repris par la suite à ce sujet, entre autres l'inefficacité des armes temporelles dans les luttes spirituelles, la monstruosité de la confusion si fréquemment établie entre les hérétiques et des criminels, et de ces jugements hâtifs et illégaux. Castellion faisait même remarquer déjà combien large avait été la liberté de conscience à Rome.

Mais c'est après le supplice de Servet que Castellion se posa définitivement en champion de la tolérance. A une date assez difficile à déterminer exactement, car on ne possède peut-être pas la première édition [2], parut un opuscule ré-

1. F. Buisson, *op. cit.*, p. 302-3.

2. Cf. Paul Janet, *Hist. de la science politique*, t. II, p. 139-40.

futant les théories de Calvin sur le droit de punir les hérétiques. Ce traité, comme l'apologie écrite par Calvin, fut publié simultanément en latin [1] et en français [2]. L'ouvrage était anonyme, mais la préface de l'édition latine était signée : Martinus Bellius, ce que l'édition française traduisait par Martin Bellie.

Les contemporains, accoutumés aux petites énigmes de ce genre, déchiffrèrent dans ce pseudonyme le sens suivant, assez vague, d'ailleurs : « Guerre à la guerre, guerre à ceux qui usent du glaive. » Calvin et de Bèze, il est vrai, devinèrent bientôt d'où venait le coup [3].

Ce livre était doublement original : il l'était en effet par la forme et par les idées. « C'est un genre nouveau, dit M. Buisson, le pamphlet protestant, clair, vif, populaire aussi, mais essentiellement sérieux et grave. Par la forme, ce sont les qualités de l'esprit français ; par le fond, c'est l'austérité huguenote, la chaleur à force de raison, l'ardeur contenue, la démonstration en règle, ayant d'autant plus d'intensité qu'elle a moins d'exubérance. Cet hommme, on le sent, n'a qu'une passion : le désir de convaincre. Il n'a garde de faire rire des abus, des préjugés, des folies sanglantes du siècle ; il ne lui suffit même pas d'y répondre par un éclat d'indignation il veut de sang-froid prendre l'adversaire corps à corps, discuter, point après point, les arguments de l'intolérance, arguments théologiques, historiques, politiques, et faire voir clair au peuple dans une question que nul n'a osé encore aborder de front [4]. » Il était d'ailleurs non moins périlleux qu'original de se placer ainsi sur un « terrain singulièrement neuf, à égale distance de Rabelais et de Calvin » [5].

1. *De hæreticis, quid sit cum eis agendum, variorum sententiæ*, Magdeburg, 1554.
2. *Traité des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter, comme on doit se conduire avec eux, selon l'avis, l'opinion et sentence de plusieurs auteurs tant anciens que modernes*, Rouen, 1554.
3. Cf. BUISSON, *op. cit.*, p. 358-9.
4. E. BUISSON, *op. cit.*, p. 362-3.
5. *Ibid.*, p. 364.

Voici, en effet, quelles étaient les idées développées dans le *Traité des hérétiques*[1]. Dans la préface, adressée au duc de Wurtemberg, Castellion aborde immédiatement son sujet. Il se désole de voir les fidèles disputer sur des subtilités, au lieu de chercher à assurer leur salut, au lieu de préparer cette « robbe blanche »[2] dont Christ veut les voir revêtus le jour de sa venue. « Ceste solicitude des hommes, dit-il, (laquelle va tout à rebours), comme elle est d'elle mesme vicieuse, vient à engendrer d'autres plus grands maux. Car les hommes estans enflez de ceste science, ou plus tost de ceste fausse opinion de science, desprisent hautainement les autres, au pris d'eux, et s'ensuyt, tantost après, cest orgueil, cruauté et persécution ; en sorte que nul ne veut plus endurer l'autre, s'il est discordant en quelque chose avec luy, comme s'il n'y avait pas aujourd'hui quasi plus d'hommes que d'opinions[3]. » Cependant, ces intolérants endurent bien les pécheurs de toute espèce parmi lesquels ils vivent[4], et d'ailleurs leur cruauté est telle qu'ils deviennent « enragez et forcenez, s'ils voient quelqu'un de ceulx qu'on fait mourir estre premièrement estranglé, et non pas rosti tout vif à petit feu »[5]. Or, non seulement de tels excès sont blâmables, mais il est inadmissible qu'on aille supplicier un homme, sous prétexte qu'il déclare, par exemple, que nul ne doit être baptisé avant l'âge du discernement[6] ; et Castellion ne craignait pas d'avancer, malgré les affirmations

1. Nous n'avons pu nous procurer que l'édition latine du *De hæreticis* : toutefois, pour ce qui est des passages cités par M. Buisson d'après l'édition française, nous avons jugé préférable de les reproduire dans la langue même de Castellion.

2. « *Invenires de vestibus albis nihil curasse, sed inter sese de te tantum disceptare.* » (Castellion s'adresse ici au Christ.) *De hæreticis*, p. 3.

3. *Ibid.*, p. 6.

4. Cf. *ibid.*, p. 7-8.

5. *Hinc plusquam ferina illa rabies sæviendi, ut videas quosdam hujusmodi calumniis inflammatos furere, si quem videant strangulari, ac non vivum flamma torreri.* (*Ibid.*, p. 7.)

6. ... *antequam possit fidei suæ reddere rationem.* (*Ibid.*, p. 9.)

contradictoires des fanatiques, que Jésus, qui fut toujours miséricordieux, n'aurait jamais, en un cas de ce genre, ordonné une telle répression [1]. « Cette rage, disait-il encore, fait que beaucoup d'hérétiques sont repoussés avant que leur cause soit bien connue. Et je ne dis pas ceci par faiblesse pour les hérétiques. Je les hais ; mais je vois en cette manière de procéder, deux grands périls. » En effet, Castellion redoute en premier lieu qu'on ne se trompe et qu'on ne prenne un orthodoxe pour un hérétique, et il rappelait assez finement, mais non sans hardiesse, que le Christ lui-même fut condamné en qualité d'hérétique. D'autre part, il est à craindre, suivant lui, qu'on ne punisse beaucoup plus sévèrement que ne l'exige la doctrine chrétienne [2]. Puis il déclarait au duc de Wurtemberg qu'il lui adressait son ouvrage pour lui conseiller de gouverner avec justice et modération, et de persuader en outre « les princes voisins d'agir ainsi, afin de ramener le calme dans la république chrétienne (qui, depuis tant d'années déjà est tristement déchirée), et de rappeler les peuples à une vie normale » [3].

Cependant, après ce préambule et ces considérations générales, Castellion en vient, toujours dans la préface, à se poser une première quesion très précise : qu'est-ce qu'un hérétique ? Et il y répond lui-même. Tout d'abord, comme le fera plus tard Bayle à propos du mot *convertisseur*, il constate que ce qualificatif *hérétique* a subi à travers les âges, depuis le temps de l'apôtre Paul jusqu'au XVI[e] siècle, une évolution péjorative très prononcée. « Lorsque souvent, dit-il, j'ai cherché ce qu'est un hérétique, je n'ai trouvé rien autre que

1. *Ibid.*, p. 12.
2. Cf. *ibid.*, p. 13-15.
3. Cf. *ibid.*, p. 17. — Cf. également Préface de l'édition française, où Castellion dit qu'il écrit pour les princes, « afin qu'ils se gardassent de croire à ceux qui les poussent à tuer et brusler aucuns pour la foy et religion laquelle sur toute chose doit estre libre, car elle gist non au corps mais bien au cœur, auquel ne peut atteindre le glaive des roys et des princes ». (Cité par M. Buisson, *op. cit.*, p. 373.)

de tenir pour hérétique quiconque n'est pas de notre avis. Or, étant donnée la variété des sectes et la sévérité de la répression de l'hérésie, il faut avouer qu'il devient bien difficile d'échapper pendant toute une vie au bûcher. Si, dans cette ville ou cette contrée tu es orthodoxe, dans la région voisine tu seras tenu pour hérétique, si bien que quiconque veut vivre aujourd'hui doit nécessairement avoir presque autant de croyances et de religions qu'il y a de villes ou de sectes [1]. » Cependant, tous ceux qui croient en Dieu, en Jésus et en l'Ecriture sont simplement comme des monnaies d'or de la même valeur frappées à des effigies différentes [2]. Enfin, après avoir conclu d'un examen de la Bible que l'hérétique est, selon les apôtres et les évangélistes, celui qui, pertinemment et après avertissement préalable, ne se soumet pas aux dogmes [3], Castellion déclare qu'à son avis il existe deux sortes d'hérétiques : d'abord les gens vicieux, c'est-à-dire les hérétiques par conduite, qui n'observent pas la morale chrétienne et non plus la morale universelle (car il la croit absolue dans une certaine mesure) [4], puis les hérétiques par opinion, c'est-à-dire les hérétiques proprement dits [5]. « En effet, dit-il, *hæresis* est un vocable d'origine grecque qui signifie secte ou opinion ; par suite, ceux qui adhèrent avec ténacité à une secte ou opinion erronée sont appelés hérétiques [6]. » Or c'est à Dieu lui-même qu'il appartient de châtier ceux-ci. Les premiers, au contraire, pourraient à bon droit être punis en ce monde. Pourquoi n'en est-il pas ainsi ? « Est-il donc plus facile de juger des doctrines que des mœurs [7] ? » Castellion conclut enfin que, si nous étions moins ignorants, nous serions meilleurs et plus misé-

1. *Ibid.*, p. 19. — Cf. p. 18-9.
2. Cf. *ibid.*, p. 20.
3. Cf. *ibid.*, p. 20-1.
4. Cf. *ibid.*, p. 23.
5. Cf. *ibid.*, p. 21-25.
6. *Ibid.*, p. 22.
7. *Ibid.*, p. 22

r cordieux [1], et s'écrie : « Est-ce là, Jésus, ce que tu ordonnes et approuves ? Sont-ce tes vicaires, ceux qui t'offrent de tels sacrifices ? Convié à cette curée, y viendras-tu te repaître de chair humaine ?...... O blasphèmes, ô criminelle audace des hommes qui osent attribuer à Christ ce qu'ils font à l'instigation et sur l'ordre de Satan [2] ! »

Puis Castellion abordait une seconde question capitale, et dont l'examen constituait tout l'ouvrage : comment faut-il traiter les hérétiques ? A celle-ci, Castellion ne répondait pas lui-même, et il se contentait de reproduire l'avis de personnages célèbres à des titres divers, depuis les Pères de l'Eglise jusqu'à Calvin, en passant par Erasme [3]. De là, il ne faut pas conclure que l'œuvre de Castellion fût oiseuse et trop semblable aux compilations théologiques de l'époque. S'il y avait en lui un érudit et un croyant, son esprit était cependant assez indépendant et son sens critique assez sûr pour qu'il ait su rendre intéressante cette œuvre de seconde main par le choix habile et souvent profondément significatif de ses citations. Reproduites en cette circonstance, les opinions primitives de Luther et de Calvin pouvaient être d'un grand poids dans le débat, puisqu'elles démontraient que les partisans actuels de l'intolérance avaient fourni des armes contre eux-mêmes et mettaient leurs actes en contradiction avec leurs propres paroles. Il n'y a pas lieu ici de résumer cette argumentation indirecte. Contentons-nous de faire remarquer que, par la confrontation et l'habile disposition des divers arguments, elle constituait pour ainsi dire une réponse méthodique à la question envisagée. D'ailleurs, un tel réquisitoire devait exercer une influence considérable sur l'esprit des contemporains, d'autant plus que le livre se terminait

1. Cf. *ibid.*, p. 25.
2. *Ibid.*, p. 28.
3. Castellion citait en particulier, et peut-être dans le but de sauvegarder davantage son anonymat, un passage de la *Préface* à sa traduction de la Bible. (Cf. *ibid.*, p. 118-24.)

par une réponse de Basile Montfort (pseudonyme étymologique de Sébastien Castellion) aux partisans des persécutions, dans laquelle l'argumentation des fanatiques était battue en brèche à coups de textes bibliques [1], ce qui, à cette époque, était des plus probants, et où l'auteur concluait avec calme et simplicité : *Exsurge, Domine, et judica causam meam.*

Est-ce à dire que le *Traité sur les hérétiques* de Castellion exerça une grande influence sur l'évolution des idées ? La réponse ne saurait être douteuse : il est très probable que cette influence fut restreinte, et ceci pour plusieurs raisons. D'abord, en tant que partisan avéré de la Réforme, Castellion ne pouvait exercer une action réelle que sur ses coreligionnaires ; son livre, d'ailleurs, n'était pas écrit en faveur d'un catholique victime de l'intolérance protestante, mais bien à propos de Servet, antitrinitaire et suspect d'athéisme, et qui aurait été brûlé en France si Genève ne s'en fût chargée. Chez les protestants, il est vrai, l'ouvrage fut beaucoup lu et commenté passionnément : la forme sérieuse et éloquente de ce plaidoyer, l'argumentation claire, logique et solidement étayée par des autorités peu suspectes et que nul croyant ne songeait à récuser, fit certainement une impression considérable sur les esprits modérés en Suisse et en Allemagne. Cependant, la campagne de « bellianisme », c'est-à-dire de tolérantisme, qui persista pendant quelques années [2] et conduisit aux polémiques du XVIIᵉ siècle entre protestants libéraux et intolérants n'eut aucun résultat immédiat, sinon de nouvelles persécutions contre l'auteur du *De hæreticis*. Malgré tout, l'impulsion était donnée. La faiblesse de la réponse de Théodore de Bèze [3], qui affirmait ne vouloir poursuivre que les apostats ou les hypocrites (ce qui était, soit dit en passant, la condamnation de l'arrêt pro-

1. Cf. *ibid.*, p. 138-169.
2. Cf. F. Buisson, *op. cit.*, p. 439 sq.
3. *De hæreticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem, et novorum academicorum sectam,* chez Robert Estienne, 1553.

noncé contre Servet), et s'embarrassait dans une incessante confusion entre le pouvoir spirituel et le temporel, montra d'ailleurs avec évidence quel pouvait être l'avenir des principes posés par Castellion. Bientôt, le *Livre des blasmes*, que Calvin, peut-être à tort, attribua à Castellion, vint à nouveau battre en brèche la dictature des intolérants ; puis, en 1562, Castellion publia encore son *Conseil à la France désolée* [1] qui prouva combien sa tolérance était impartiale; enfin, il avait écrit aussi le *Contra libellum Calvini*, qui ne put être publié que plus tard par la minorité des réfugiés hollandais [2]. On peut donc bien considérer Sébastien Castellion comme le fondateur du protestantisme libéral.

Cependant, si Castellion, tout en restant d'ailleurs psychologiquement intolérant, conduisait bien, du moins, à défaut de liberté de conscience proprement dite, à la tolérance, c'est-à-dire à l'abolition des peines corporelles et de toute répression en matière de croyance, il n'y avait pas moins une lacune ou plutôt une erreur dans son système : c'était de croire qu'un raisonnement irréfutable suffirait à fonder la tolérance, et d'attribuer à ses semblables une nature d'élite comme la sienne. Ce sont là les raisons pour quoi d'autres que lui exercèrent à cette époque une influence plus considérable, quoique moins directe, sur l'évolution du principe de tolérance.

V

Dans cette première moitié du XVI[e] siècle, Castellion posa plus nettement que tout autre polémiste ou philosophe la question de la liberté de conscience. Mais il ne pouvait exercer une influence sensible que parmi ses coreligionnaires; car, en pays catholique, l'opinion de cet hérétique devait sembler des plus suspectes, et d'autre part, comme

1. Cf. F. Buisson, *op. cit.*, p. 616-30.
2. Cf. *ibid.*, 443-4.

nous l'avons vu, sa méthode n'était pas sans inconvénients. L'argumentation de Castellion n'était accessible qu'à une élite ; elle ne pouvait donc conduire à cette éducation générale des esprits de laquelle seule pouvait naître la véritable tolérance. Ce défaut ne fut d'ailleurs pas spécial à Castellion; nous le retrouverons chez d'autres penseurs pour qui la tolérance fut avant tout une question de principe. Mais, à côté de cette modération par principe, il en existe d'autres formes: on peut être tolérant par tempérament ou, pour plus de précision, par bienveillance innée; on peut l'être également pour des motifs d'ordre politique, c'est-à-dire pour des raisons d'utilité ; on peut l'être, enfin, par raisonnement et par intelligence.

Or, ce dernier facteur de la tolérance est à la fois le plus important, et le seul sur lequel les partisans de la liberté de conscience doivent et puissent exercer une action. Chez la plupart des hommes, la tolérance ne pouvait naître qu'au détriment de la foi : affirmation qui peut sembler hardie, devant laquelle beaucoup ont reculé, et qui cependant paraît exacte et, si l'on peut dire, expérimentale. Il fallait même autre chose que le recul de l'idée religieuse; il fallait la constitution, en face des anciens dogmes, d'un véritable dogmatisme d'irréligion qui devint à son tour intolérant, du moins au point de vue psychologique. C'est alors seulement, la thèse et l'antithèse étant posées, que pourront apparaître les antinomies actuelles, sinon irréductibles ; alors aussi, l'on s'apercevra que les crimes du fanatisme résultent précisément de la contradiction entre les divers dogmes; car ceux-ci, se justifiant, non par des faits, mais par des raisonnements ou des traditions, sont tous plus ou moins susceptibles d'une démonstration logique, et par suite inspirent une égale confiance à leurs partisans respectifs. Devant cette révélation, les esprits les plus philosophes pencheront en faveur du doute, au moins provisoire; mais la plupart, sans aller jusqu'au scepticisme, comprendront cependant la nécessité de réprimer la tentation si instinctive du dogmatisme ; ils

ne diront pas : « Que sais-je ? », avec Montaigne, mais, à toute affirmation, tel Rabelais, ils ajouteront : « Peut-être. » Or on ne saurait nier que ce soit là une condition presque suffisante pour l'avènement de la tolérance. C'est par raison qu'Erasme et Voltaire, satiriques et agressifs par tempérament, devinrent l'un et l'autre défenseurs convaincus de la liberté de conscience. Par conséquent, les écrivains philosophes qui aidèrent à cette libération de la pensée humaine devaient être, en ce siècle d'initiative, les véritables, mais inconscients apôtres de la tolérance.

Dans cette évolution du dogmatisme médiéval aux tendances relativistes et sceptiques du XVIe siècle, il faut distinguer au moins deux phases : dans la première période, tout un essor d'idées nouvelles, encore vagues et confuses, se manifeste dans le grand courant de la Renaissance; puis, dans la seconde, la Réforme prend naissance et s'organise, et la question religieuse occupe dès lors une place prépondérante. C'est à propos de religion que paraîtront de nouveaux manifestes philosophiques, tandis que le rationalisme italien du XVe siècle était simplement un succédané de l'humanisme. « La Réforme, a dit Joseph Texte, en remuant toutes les consciences, en ébranlant tous les esprits, avait déchaîné une tourmente où la pensée française trouvait un aliment à ses curiosités, une occasion de se révéler à elle-même et au monde. Parmi les grands prosateurs du temps, il n'y en a guère pour qui elle n'ait été au moins une raison de se recueillir, une mise en demeure de se prononcer sur certains problèmes. Peu à peu, et par la force des choses, la théologie sortait de l'école, se répandait dans le monde, forçait toutes les portes et trouvait le chemin de toutes les consciences. Ainsi, le problème de la Renaissance se déplaçait, et, du terrain de l'art, se transportait sur le terrain de la morale [1]. »

Qui voudrait indiquer tous les écrivains dont les tendances furent favorables à la pensée libre aurait bien des noms à

1. J. Texte, *Etudes de littérature européenne*, p. 40.

rappeler. Beaucoup d'ailleurs sont doublement intéressants et par leurs idées et par les persécutions qu'elles leur attirèrent. Mais certains d'entre eux, par un ultime besoin de croyance, s'en tinrent finalement, en apparence du moins, à la Réforme, bien qu'elle fût peu compatible cependant avec leurs tendances morales ou philosophiques. Ceci s'applique tout particulièrement à Ramus, ce précurseur de Descartes, condamné en 1543 par la Sorbonne pour « invectives à Aristote »[1]. L'auteur des *Aristotelicæ animadversiones* était encore du moyen âge, par la forme, mais il était bien du XVI[e] siècle par la pensée. Il ne put, il est vrai, se contenter des tâtonnements significatifs de la philosophie contemporaine, car il n'était pas porté au scepticisme, quelle que fût son indépendance. Il lui fallait une certitude : il n'alla pas la demander, comme Descartes, à la métaphysique ; il préféra adopter la religion nouvelle. Et celui qui avait été condamné en qualité de philosophe fut mis à mort dans la nuit de la Saint-Barthélemy parce qu'il était hérétique.

Un autre aussi fut persécuté, qui cependant n'était philosophe que de tempérament, et ne devint précisément un huguenot que par inaptitude spéculative : c'était Marot, qui, ne l'oublions pas, fut l'ami de Rabelais et de Dolet, plus encore qu'il ne fut le protégé de la reine de Navarre. « Pendant quelques années, dit M. Copley-Christie, ces trois homfurent unis par une amitié qui se fondait sur une communauté de goûts et de sentiments. Ils avaient tous le même amour ardent des lettres et des progrès intellectuels, la même haine de la superstition et de la bigoterie...... Pour Marot comme pour le maître, le *grand peut-être* était un problème insoluble et, du reste, d'un bien minime intérêt[2]. » On peut en effet négliger à bon droit le protestantisme inconséquent de l'aimable poète : ce qui caractérisa toujours Clément Marot, ce fut l'amour simple, instinctif et bien humain

1. Cf. SAISSET, *Précurseurs et disciples de Descartes*, p. 67-8.
2. COPLEY-CHRISTIE, *Etienne Dolet* (trad. Strienskу), p. 359.

de la vie en elle-même; car, lorsqu'il parle de religion, toute inspiration lui fait défaut, et il redevient alors le disciple des grands rhétoriqueurs. Il avait aussi, dans l'*Enfer*, flagellé les gens de justice cruels et d'ailleurs injustes. Tout ceci peut valoir à Marot une place, si petite fût-elle, dans une histoire de la tolérance.

Par contre, Etienne Dolet semble n'appartenir qu'aux historiens de l'intolérance. Il est au premier rang parmi les martyrs de la véritable libre-pensée, et le bûcher de la place Maubert est certes plus connu que les idées exactes du malheureux imprimeur. Il semble du moins que Dolet fut, tout comme ce Rabelais dont il édita les œuvres, également hostile au catholicisme et au protestantisme. Il fut renié par Calvin dans le *De scandalis* [1], mais, par contre, Théodore de Bèze, jeune encore, écrivit sur la mort de Dolet une ode qui ressemble singulièrement à une apologie; néanmoins, ce supplice fut approuvé de tous les fanatiques, aussi bien des huguenots que des papistes, pour l'excellente raison que la doctrine ou, si l'on préfère, les tendances de Dolet conduisaient précisément à la tolérance.

Cependant, un scepticisme beaucoup plus explicite apparaissait dans le *De incertitudine scientiarum* de Cornelius Agrippa ; des doctrines analogues avaient été déjà exposées au XV[e] siècle par Raymond Sebond ; bientôt, François Sanchez publiera son *Quod nihil scitur*, enfin, tout ce mouvement aboutira rapidement à Montaigne. Mais c'est seulement à la fin du XVI[e] siècle que la doctrine sceptique se constituera pour ainsi dire. Jusqu'en 1550, le doute resta en quelque sorte insconscient : il était plutôt une tendance qu'une opinion. Chez deux auteurs, de valeur assez différente d'ailleurs, mais moins qu'on ne le croit peut-être, ce doute s'appliqua tout particulièrement aux questions religieuses : ce fut chez Bonaventure Despériers, et chez Rabelais.

1. Cf. *Des scandales*, p. 74 de l'édition française, Genève, 1550.

Voltaire, dans ses *Lettres sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne*, a magistralement exécuté Despériers, en une page plus spirituelle que perspicace. « Despériers, dit-il en particulier, voulut faire en latin quelques dialogues dans le goût de Lucien : il composa quatre dialogues très insipides sur les prédictions, sur la pierre philosophale, sur un cheval qui parle, sur les chiens d'Actéon. Il n'y a pas, assurément, dans tout ce fatras de plat écolier, un seul mot qui ait le moindre et le plus éloigné rapport aux choses que nous devons révérer.... Le livre devint d'une rareté extrême ; nouvelle raison pour le croire infernal..... Il n'en restait plus que deux exemplaires dans l'Europe quand Prosper Marchand le réimprima à Amsterdam en 1711. Alors, le voile fut tiré : on ne cria plus à l'impiété, à l'athéisme ; on cria à l'ennui et on n'en parla plus[1]. » C'est là un de ces jugements hâtifs qui ne font pas honneur à Voltaire, et qui démontrent que, non content de maltraiter le moyen âge, il eut en outre le tort impardonnable d'appliquer au XVI[e] siècle la critique toute littéraire, froide et compassée d'un Boileau, et de méconnaître ainsi les penseurs auxquels il devait lui-même ses tendances les plus vigoureuses et les plus originales. Le *Cymbalum mundi*, sous sa forme volontiers obscure et toujours ironique, n'était rien moins, à vrai dire, que le manifeste d'un parti nouveau, de ceux qu'à ce moment on pouvait appeler les philosophes, mais qui, lorsque le spiritualisme cartésien envahira la philosophie, ne seront plus que les sceptiques. Pasquier disait : « Le *Cymbalum* de Du Perier est un lucianisme qui merite d'estre jetté au feu avec l'autheur, s'il estoit vivant[2]. »

Despériers, en effet, joyeux conteur et fin poète, était en outre un philosophe des plus hardis. Il ne faut pas oublier qu'il passa la majeure partie de son existence dans ce Lyon

1. VOLTAIRE, *Lettres sur Rabelais et sur d'autres auteurs*.
2. PASQUIER, *Lettres* (édition de 1619), *lettre à Tabourot*, in l. VIII, t. I[er], p. 493.

du XVIe siècle, humaniste et savant, en cette ville, non pas exclusivement mystique, comme on l'a trop souvent répété, mais calme et favorable à la réflexion. On ne peut affirmer qu'il y connut Rabelais; mais il est permis de le supposer, puisqu'il fut, lui aussi, un des intimes de Marot et de Dolet, et l'on aime à se figurer les quatre amis devisant librement sur les questions actuelles et philosophant sans rigueur sous quelque tonnelle ombreuse de cette Isle-Barbe chantée par Bonaventure Despériers.

De plus, il y avait en celui-ci un théologien, ou du moins un humaniste ; n'avait-il pas, en effet, collaboré avec Calvin à la traduction de la Bible par Olivetan ? Mais, par contre, il n'était rien moins qu'hérétique, et Bayle ne se trompait pas lorsqu'il disait en son *Dictionnaire critique*, dans la notice qu'il consacrait à Despériers : « Les protestants ne sont pas moins en colère contre le *Cymbalum mundi* que les catholiques. » Par cette affirmation, il rendait hommage à son précurseur. Bayle s'appuyait d'ailleurs sur un certain passage d'Henri Estienne, et il aurait pu invoquer aussi le témoignage de Calvin. Celui-ci en effet dans le *De scandalis*, avait anathématisé son ancien collaborateur en même temps que Dolet et Rabelais : « Chacun sçait, disait-il dans l'édition françaïse, qu'Agrippa, Villeneuve [1], Dolet et leurs semblables ont toujours orgueilleusement contemné l'Evangile; en la fin, ils sont tombez en telle rage, que non seulement ils ont desgorgé leurs blasphemes execrables contre Jesus-Christ et sa doctrine, mais ont estimé , quant à leurs âmes qu'ils ne differoyent en rien des chiens et des pourceaux. Les autres, comme Rabelais, Degovea, Deperius et beaucoup d'autres, que je ne nomme pas pour le présent, après avoir gousté l'Evangile, ont esté frappés du mesme aveuglement[2]. »

1. Il s'agit très probablement de Servet.

2. Johan CALVIN, *Des scandales qui empeschent aujourd'huy beaucoup de gens de venir à la pure doctrine de l'Evangile et en desbauchent d'autres*, Genève, 1550, p. 74.

En somme, Despériers se plaçait hardiment entre les deux doctrines, et, de temps en temps, sans qu'il semble y avoir dans son œuvre un plan bien arrêté, il décochait quelque épigramme à l'adresse de l'une ou l'autre religion, et c'est souvent en frappant la réforme que, par contre-coup, il atteignait l'orthodoxie. Mais Despériers n'avait pas les dons littéraires de Rabelais, et son œuvre était d'ailleurs courte ; de plus, il dissimulait sa véritable opinion en matière religieuse, plus précise en elle-même et plus définitive peut-être que celle du curé de Meudon, sous un voile allégorique trop difficile à pénétrer, en un mot trop énigmatique ; enfin, la plaisanterie modérée, un peu froide, de l'humaniste Despériers, devait sembler terne et compassée à la majorité du public, auprès de la fantaisie truculente, de la verve intarissable du médecin Rabelais. Ceci peut expliquer pourquoi Despériers eut peu d'influence, et pourquoi son succès fut restreint.

Il est même certain que son œuvre resta longtemps incomprise. Ce n'est qu'au XIX[e] siècle qu'Eloi Johanneau d'abord, puis Charles Nodier en fournirent une interprétation vraisemblable, sinon exacte. Ils remarquèrent d'abord que ces dialogues sont dédiés par Thomas « du Clenier » (*incrédule*) à Pierre « Tryocan » (*croyant*), et de plus que les deux patrons du livre, Didyme et Apion étaient, l'un, l'apôtre Thomas l'incrédule, l'autre un pamphlétaire romain qui écrivit contre les Juifs et mérita le premier l'épithète de « *cymbalum mundi* » ; on découvrit en outre une analogie ironique entre le Mercure des dialogues et Jésus ; en Rethulus, on vit, non plus comme au XVI[e] siècle, l'obscur Thurel, mais bien Luther lui-même ; quant à Drarig, on le traduisit par Girard, et l'on trouva plusieurs représentants du parti catholique à qui pouvait s'appliquer l'anagramme ; enfin, Trigabus était étymologiquement le « moqueur » qui méprise et renvoie dos à dos tous les dogmes [1]. Ces découver-

1. Cf. *Cymbalum mundi*, éd. Frank, Paris, 1873, Introduction, p. II-LXX.

tes rendirent à l'œuvre de Despériers toute la portée qu'elle n'avait eue jusqu'alors que dans l'esprit de son auteur. On comprit ce que signifiaient les affirmations contradictoires de Rethulus et de Drarig sur la pierre philosophale [1], et l'on devina ce que voulait dire Despériers lorsqu'il déclarait, par la bouche d'un de ses personnages, que les protestants ne lui semblaient guère sages « de chercher ce que à l'adventure il n'est pas possible de trouver, et qui (peult-estre) ny est pas » [2].

La conclusion du *Cymbalum*, c'était donc, somme toute, qu'il est impossible de raisonner la religion, comme le veulent faire les réformés ; car introduire le libre examen dans des doctrines toujours fondées sur l'ignorance, la superstition, ou du moins sur une hypothèse invérifiable et d'ailleurs improbable, c'est en rendre la ruine inévitable et prochaine. C'est là ce que Rabelais, par les tendances générales de son œuvre immense, et dans quelques passages bien caractéristiques, va développer à son tour, moins explicitement, il est vrai, mais avec plus de génie, d'habileté et de prudence que Bonaventure Despériers.

« Dans un siècle tel que le XVIe dit M. Stapfer, c'est vraiment une bénédiction de rencontrer une âme qu'on puisse appeler sceptique [3]. » Ceci est dit à propos de Marguerite de Navarre, mais s'appliquerait avec plus d'exactitude peut-être à Rabelais. Cependant, Rabelais eut une religion, la seule, à vrai dire, qui soit toujours compatible avec la tolérance et puisse même en favoriser l'avènement : le culte de l'humanité ; c'est par là, d'ailleurs, qu'il fut supérieur à son précurseur immédiat, Erasme : humaniste et ironiste comme

1. « *Rethulus.* — Or, vous avez beau dire, ce n'est que fable tout ce que vous autres avez amassé. — *Drarig.* — Vous mentez par la gorge, en voyla une piece, qui est de la vraye pierre philosophale, mieulx que la vostre. » (*Cymbalum*, édit. Frank, dial. II, p. 18.)

2. *Ibid.*, p. 20-21.

3. P. Stapfer, *Rabelais*, 3e éd., Paris, 1888, p. 343.

lui, il fut en outre philosophe dans la plus large acception du mot.

Rabelais eut encore ceci de commun avec Erasme qu'il vécut, lui aussi, parmi les moines avant de leur décocher les traits les plus vigoureux et les mieux dirigés. On doit s'en féliciter, car c'est grâce à cette connaissance personnelle de la vie monastique qu'il put frapper juste et bien; mais, d'autre part, on comprend aisément que ce genre d'existence n'ait pu lui plaire longtemps. Lui-même, en effet, a chargé Pantagruel d'avouer combien il était rebelle à l'ascétisme : « Ne suys toutefoys, dit-il, en l'opinion de ceulx qui, apres longs et obstinez jeusnes, cuident plus avant entrer en contemplation des choses celestes [1]. » D'ailleurs, la règle de saint François devait gêner son avide désir de science. Quant au mysticisme des cénobites, il n'y croyait guère, s'il est vrai que frère Jean des Entommeures fut pour lui le prototype du moine ; en outre, l'extase n'était-elle pas incompatible avec la santé intellectuelle, exubérante et forte de Rabelais ? Avant tout, il est humain et il aime tout de l'homme, et ceci peut suffire à expliquer pourquoi sa philosophie fut anthropocentrique. Si l'on ajoute à cette caractéristique fondamentale certains points de détails, tels que ses relations avec Marot et Dolet [2], et ses lectures, en particulier, les œuvres de la Renaissance italienne et, pour la Réforme, les *Epistolæ* d'Ulrich de Hutten [3], on a, semble-t-il, tous les éléments nécessaires à la compréhension ou, si l'on préfère, à l'interprétation de l'œuvre de Rabelais.

C'est d'ailleurs à un double point de vue que Rabelais doit trouver place dans une histoire de la tolérance : il nous intéresse pour sa philosophie et sa critique d'abord, mais

1. Rabelais, *Livre III*, ch. XIII, éd. du bibliophile Jacob, Paris 1873, p. 225.

2. On trouve parmi les poésies latines de Dolet une pièce adressée à Rabelais et intitulée : *De mutua inter se et Clementem Marotum amicitia.*

3. Cf. Rabelais, *Livre II*, ch. VII, p. 117, et *Livre III*, ch. XVI, p. 233.

aussi pour l'accueil qu'il trouva auprès des deux partis religieux, l'orthodoxie et la Réforme.

Lorsque Rabelais publie ses deux premiers livres, il n'en est encore qu'à la Renaissance. C'est un humaniste doublé de médecin, heureux d'avoir secoué le joug de la contrainte monastique, qui expose librement et sans arrière-pensée, sous une forme peu nouvelle, il est vrai, mais que lui seul sut vivifier, ses idées sur toutes choses, et en particulier sur la morale et la pédagogie : il en résulte une double satire des moines et de la scolastique, et par suite une apologie de l'indépendance physique et intellectuelle. Il ne faut pas oublier que ces deux livres paraissent en 1533 ; la question de la Réforme ne s'est pas encore posée en France dans toute son acuité, et Calvin n'a pas publié l'*Institution chrétienne*. Cependant, François Ier a déjà hésité quelque peu entre l'indifférence et le fanatisme : Berquin a été brûlé à Paris en 1523, et Jean de Caturce à Toulouse en 1532. Rabelais se contente de faire une brève allusion à ce dernier supplice, en disant que Pantagruel ne demeura guère à Toulouse « quand il veit qu'ilz faisoyent brusler leurs régens tous vifz comme harans soretz, disant : Ja Dieu ne plaise que ainsi je meure, car je suis assez alteré sans me chauffer dadvantaige »[1]. Puis, en 1535, le vent tourne décidément à l'intolérance, et Rabelais, sur le moment, s'épouvante. Faut-il le lui reprocher ? « On rencontre, dit M. Stapfer, à notre époque tolérante et pacifiée, des braves qui éprouvent quelque honte pour Rabelais de sa prudence plus grande que son courage ; transportez-les en 1535, peut-être bien qu'ils auraient eu peur [2]. » Rabelais n'avait ni la bravoure d'un héros, ni l'ardeur d'un martyr; il n'était pas surhumain, et peut-être n'en a-t-il que plus de charme; quoi qu'il en soit, il faut convenir qu'il prit immédiatement toutes les précautions nécessaires. Aidé par de puissantes amitiés habilement culti-

1. Rabelais, *Livre III*, ch. V, p. 112-13.
2. P. Stapfer, *Rabelais*, p. 334.

vées, soutenu par les du Bellay, les Geoffroy d'Etissac, il consacre tous ses efforts à obtenir le privilège royal, qui constituait, à l'époque, le seul palladium contre les haines ecclésiastiques et universitaires. Il s'était d'ailleurs empressé de donner une seconde édition soigneusement expurgée de ses deux premiers livres, et il se brouilla avec Dolet, qui les avait courageusement réédités sans aucune modification. C'est grâce à toute cette diplomatie que Rabelais pourra publier impunément le Tiers Livre, où il avait, il est vrai, évité toute attaque même voilée contre la Sorbonne. Quant au quatrième livre, beaucoup plus hardi, il fut censuré par la Faculté de théologie et, en conséquence, interdit par un arrêt du Parlement ; mais les protecteurs influents de Rabelais réussirent à lui éviter des poursuites trop dangereuses; aussi Rabelais se contenta-t-il de renoncer à la moins importante de ses deux cures; et, malgré toutes ses railleries sur les moines, la papauté, les « uranopètes décrétales », en un mot sur les religions et peut-être aussi la religion, il resta cependant curé in partibus de Meudon et chanoine de Saint-Maur-des-Fossés. Bientôt d'ailleurs, sur les instances du frère de Coligny, le cardinal Odet de Châtillon, qui protégeait les réformés et se convertit par la suite à leur religion, Henri II autorisa même la publication du IV[e] livre, et les quelques mots agressifs par lesquels Rabelais se déclarait ouvertement hostile à Calvin, expliquent suffisamment qu'on lui ait pardonné une fois de plus ses attaques coutumières à l'adresse de l'Eglise. C'est ainsi que le satirique philosophe put mourir tranquille à Paris, tandis que, du groupe des libres penseurs lyonnais, ses deux amis Marot et Dolet étaient morts, l'un en exil, l'autre sur le bûcher, et Bonaventure Despériers, redoutant le sort de l'imprimeur, avait lui-même mis fin à ses jours.

On a voulu expliquer la situation privilégiée de Rabelais par le fait qu'il n'était pas hérétique ou, pour mieux dire, qu'il était plus qu'hérétique [1]. En tant que motif, ceci est

1. P. Stapfer, *op. cit.*, p. 324-6.

insuffisant : il ne faut pas oublier que Rabelais, si peu qu'il le fût, était cependant ecclésiastique : or, si le haut clergé, tels les cardinaux italiens du XVe siècle, pouvait professer sans danger les doctrines philosophiques dérivant de l'humanisme, il n'en était pas ainsi pour les simples prêtres, même lorsqu'ils se contentaient, comme Rabelais, de toucher les revenus de leur paroisse : les supplices de Dolet et de Servet sont d'ailleurs là pour témoigner que l'une et l'autre orthodoxie ne supportaient guère la libre pensée chez les laïques, et à plus forte raison dans le clergé. « Ce n'est pas pour les seuls huguenots que flambaient les bûchers, a dit Perrens. Ils s'allumaient comme d'eux-mêmes pour la moindre dissidence religieuse, sur un simple soupçon d'alchimie ou de sorcellerie [1]. » Au XVIe siècle, si quelques libres philosophes purent écrire sans qu'il en résultât aucun dommage pour leur personne, ce fut grâce à un manque de perspicacité de la part des théologiens et du public. Il est fort possible que les œuvres les plus hardies de cette époque aient disparu pour ce motif : pour un peu c'eût été le sort des dialogues de Despériers ; à côté de quelques allégories peu voilées, combien d'obscurités et d'« équivoques » dans le *Cymbalum* ! Les uns interprétèrent ce livre à rebours, d'autres y renoncèrent ; la plupart enfin se contentèrent de fermer le volume en le déclarant ennuyeux et bizarre. Il fallut donc qu'un indépendant sût se ménager d'influentes protections pour qu'il osât exprimer sans trop de fard sa pensée originale et hardie ; il fallut, en un mot, que Rabelais fût prévoyant et, par suite, privilégié, pour qu'une œuvre claire et significative sous son apparente exubérance pût échapper à l'Inquisition d'abord, et à l'oubli ensuite. Encore faut-il souvent, chez Rabelais, comme il le conseillait lui-même, briser l'os pour en sucer la substantifique moelle.

Toutefois, il est exact que Rabelais ne penchait pas vers l'hérésie. Il n'y avait rien en lui de dogmatique ; il fut un

1. Perrens, *op. cit.*, p. 42.

véritable sceptique, car il n'agissait pas selon des principes, mais s'abandonnait à ses tendances. Et, quand bien même au début du siècle, alors que le mouvement religieux se confondait pour les lettrés avec la Renaissance, Rabelais eût accepté la méthode critique des réformés, quitte à repousser dans la suite le nouveau dogmatisme fondé par eux, il n'eût pas tardé néanmoins à renoncer au protestantisme, puisqu'il fut renié par Calvin lui-même, dans le traité *Des scandales*, au même titre que Despériers. Henri Estienne, dans son *Apologie pour Hérodote,* qui parut seulement en 1566, longtemps après la mort de Rabelais, devait d'ailleurs confirmer l'appréciation de Calvin : on sait, en effet, qu'au nom des réformés, il reprochait à Rabelais de jeter souvent des pierres dans leur jardin [1] ; et l'on possède même une lettre de ce huguenot fugitif dans laquelle il reproche à ses persécuteurs, les théologiens parisiens, de n'avoir pas brûlé avec son livre cet athée, ce blasphémateur de Rabelais. Celui-ci, attaqué par les deux Eglises, par Calvin et par un moine obscur, Gabriel Puits-Herbault, n'oublia ni les injures des huguenots ni celles des papistes ; car, comme conclusion d'une apologie de la nature opposée à la religion, il dira que cette dernière, l'Antiphysie, engendra « les matagotz, cagotz et papelars ; les maniacles Pistoletz, les demoniacles Calvins, imposteurs de Genève ; les enraigés Putherbes, briffaulx, caphars, chattemittes, canibales et aultres monstres difformes et contrefaictz en dépit de nature » [2]. D'ailleurs, les trois voyages qu'il avait accomplis à Rome dans la compagnie du cardinal du Bellay n'avaient nullement produit sur Rabelais une impression analogue à celle qu'avait ressentie Luther. Dans ce milieu d'humanistes et de bons vivants, Rabelais se sentait à l'aise, et la sympathie qu'éprouvèrent à son égard un grand nombre de prélats influents, circonvenus pour ainsi dire par son amabilité, son savoir et

1. Cf. STAPFER, *op. cit.*, p. 341.
2. RABELAIS, *Livre IV*, ch. XXXII, p. 392.

sa gaîté communicative, dut en retour constituer pour le philosophe un viatique des plus utiles. En outre, les théories de certains parmi les réformateurs, et en particulier le fatalisme théologique de Luther, devaient singulièrement déplaire à Rabelais [1].

Pour tous ces motifs, Rabelais n'avait pas l'intention de rompre ouvertement avec le catholicisme. En fait, il le répudiait secrètement, puisqu'il se plaçait au point de vue de l'humanité ; mais en même temps il s'opposait à la Réforme, puisqu'en somme il dominait toutes les religions, sinon la religion. C'est par là qu'il favorisa l'avènement de la liberté de conscience, et c'est par là aussi que personnellement il fut tolérant.

Celles des railleries et des invectives de Rabelais que les orthodoxes jugèrent « psychologiquement » intolérantes ne sont, à vrai dire, que des révoltes et des protestations contre le fanatisme, l'hypocrisie, voire même l'ascétisme, c'est-à-dire contre tout ce qu'il y a dans les religions de cruel, d'absurde et d'inhumain, au sens le plus large du mot. Cependant, Rabelais s'est contenté de désavouer Calvin : il estime probablement qu'il serait lâche et barbare de s'acharner contre ce parti qui lui est hostile, mais dont, chaque jour, quelque victime nouvelle tombe sous les coups de la faction dominante. C'est donc à celle-ci qu'il va s'attaquer, sans haine, mais non sans plaisir, et cette preuve de courage ne devrait pas être oubliée des esprits trop délicats que révolte la prudence légitime de Rabelais.

En un seul cas, il est vrai, Rabelais se permet de railler un des principes fondamentaux du catholicisme : la puissance spirituelle du pape ; encore son allusion pourrait-elle s'appliquer tout simplement au pouvoir temporel. Ce passage très significatif appartient au chapitre bien connu où Homenaz, évêque des Papimanes, expose les miracles « advenuz par les decretales ». Un des interlocuteurs, Rhi-

1. Cf. Gebhardt, *Rabelais, la Renaissance et la Réforme*, p. 97-8.

zotome, s'écrie tout à coup : « Par la vertu Dieu. — Attendez, dist Homenaz, duquel Dieu entendez-vous ? — Il n'en est qu'ung, respondit Rhizotome.— Ouy bien, dist Homenaz, es cieulx : en terre, n'en avons-nous ung aultre ? — Arry avant, dist Rhizotome, je n'y pensois, par mon âme, plus. Par la vertu donc du Dieu pape en terre [1] :» Ceci est plus grave que la satire des ordres religieux, qui, depuis le XV[e] siècle, avait remplacé dans la littérature comique la satire du bas clergé, coutumière au temps des fabliaux. D'ailleurs, Rabelais fournissait,par l'intermédiaire de Jean des Entommeures, une excuse bien simple au franc parler dont il use à l'égard des moines. Lorsque frère Jean et Panurge quittent le poète Raminagrobis, qui agonise en maudissant les moines, Panurge s'indigne de cette diatribe et dit à son compère : « Mesdire de ces bons et vaillans piliers d'ecclise ? Appelez-vous cela fureur poeticque ? Je ne m'en peuz contenter ; il pesche villainement, il blaspheme contre la religion. J'en suis fort scandalizé. — Je , dist frere Jean, ne m'en soucie d'ung bouton. Ilz mesdizent de tout le monde : si tout le monde mesdit d'eulx, je n'y pretendz nul interest [2]. »

Mais les attaques de Rabelais contre les Décrétales sont beaucoup plus neuves et plus hardies. Il ne faut pas oublier en effet, quelle est, pour l'Eglise, l'importance de ce recueil, véritable code du pouvoir spirituel, sinon du temporel. Or Rabelais en parle sans aucun respect. Frère Jean et Panurge en effet, n'ont pas protesté quand Homenaz leur a dit : « Par nos sainctes decretales,nous est enjoinct et commandé visiter premier les ecclises que les cabaretz. Pourtant, ne declinans de cette belle institution, allons à l'ecclise ; apres irons bancqueter. » Frère Jean lui a même répondu :«Homme de bien, allez devant, nous vous suyvrons. Vous en avez parlé en bons termes et en bon christian. Ja longtemps ha

1. Rabelais, *Livre IV*, ch. LII, p. 425.
2. Rabelais, *Livre III*, ch. XXII, p. 246.

que n'en avions veu. Je m'en trouve fort resjouy en esprit et croy que je n'en repaistray que mieulx. » Mais, lorsqu'il s'agit de se confesser et surtout de « jeusner les trois beaulx petits jours de Dieu » pour être admis à voir et à baiser les Décrétales, Panurge répond : « Homme de bien, decrotoueres, voyre, dis-je, decretales, avons prou veu en papier, en parchemin lanterné, en velin, escriptes à la main et imprimees en moulle. » Et c'est en vain qu'Homenaz insiste : « Vous n'avez mie veu cestes cy angelicquement escriptes. Celles de vostre pays ne sont que transsumptz des nostres, comme trouvons escript par ung de nos anticques scholiastes decretalins[1]. » Puis, c'était une nouvelle satire que ce dithyrambe dans lequel le papimane exprimait le vœu suprême que les Décrétales fussent le seul livre lu par les fidèles : « O dives decretales, tant par vous est le vin bon, bon trouvé. — Ce n'est, dist Panurge, pas le pis du panier. — Mieulx seroyt, dist Pantagruel, si par elles le maulvais vin devenoit bon. — O seraphicque Sixiesme, dist Homenaz continuant, tant vous estes necessaires au saulvement des paovres humains ! O cherubicques Clementines, comment en vous est proprement contenue et descripte la parfaicte institution du vray christian ! O Extravaguantes angelicques, comment sans vous periroyent les paovres ames, lesquelles ça bas errent par les corps mortelz en ceste vallee de misere ! Helas, quand sera ce don de grace particuliere faict es humains, qu'ilz desistent de toutes aultres estudes et negoces pour vous lire, vous entendre, vous sçavoir, vous user, practicquer, incorporer, sanguifier et incentricquer es profunds ventricules de leurs cerveaulx, es internes moelles de leurs os, es perplex labyrinthes de leurs arteres ? » Et plus grave encore était l'habile et significative restriction que contenait la péroraison d'Homenaz : « O comment, lisant seulement ung demy canon, ung petit paragraphe, ung seul notable de ces sacrosainctes decretales, vous sentez en vos cueurs enflammee la fournaise

1. Rabelais, *Livre IV*, ch. XLIX, p. 418-9.

d'amour divin, de charité envers vostre prochain, *pourveu qu'il ne soit hereticque*[1]. » Et comme Rabelais veut qu'un rire large et irrésistible vienne,en toute occurrence, s'ajouter au plaisir du raisonnement, en une page pleine de verve, il confie à ses interprètes habituels, les compagnons de Pantagruel, le soin de répondre à Homenaz, et d'exposer les plaisants méfaits des Décrétales[2]. Mais, à chaque anecdote nouvelle, Homenaz fournit la même interprétation subtile, et démontre que c'est pour avoir fait un usage profane du livre sacré qu'on s'en est mal trouvé. Et, lorsque finalement frère Jean lui signale le quatrain suivant :

Depuys que decretz eurent ales,
Et gens d'armes portarent males,
Moynes allarent à cheval,
En ce monde abunda tout mal,

Homenaz répond simplement : « Je vous entendz, ce sont petitz quolibetz des hereticques nouveaulx [3]. »

Un autre point sur lequel porta souvent la critique de Rabelais est la rapacité ecclésiastique. « Notez, beuveurs, dit-il par exemple, que, durant la messe seiche d'Homenaz, troys manillers de l'ecclise, chascun tenant ung grand bassin en main, se pourmenoyent parmi le peuple, disans à haute voix : « N'oubliez les gens heureux qui l'ont veu en face (le pape) ». Sortans du temple, ilz apportarent a Homenaz leurs bassins tous pleins de monnoye papimanicque. Homenaz nous dist que c'estoit pour faire bonne chiere. Et que de ceste contribution et taillon, l'une partie seroyt employée à bien boire, l'aultre à bien manger, suyvant une mirificque glose cachée en un certain coignet de leurs sainctes decretales [4]. » Et un peu plus loin, Epistemon remarque

1. Rabelais, *Livre IV*, ch. LI, p. 422-3.
2. *Ibid*, ch. LII, p. 423-5.
3. *Ibid.*, ch. LII, p. 426.
4. Rabelais, *Livre IV*, ch. LI, p. 421.

que la papauté tire, bon an mal an, du royaume de France quatre cent mille ducats, sinon plus : « Est-ce rien ? » demande-t-il. A quoi Homenaz répond : « Cela me semble toutefoys estre peu, veu que France la treschristiane, est unicque nourrice de la court romaine [1]. » Un critique contemporain a fait remarquer, il est vrai, que ce n'était pas là une grande hardiesse de la part de Rabelais, car une question d'argent divisait alors la royauté française et la papauté [2] : de ceci, il ne faut pas conclure que Rabelais fut avant tout un gallican [3] ; cette coïncidence voulue n'est qu'une preuve nouvelle de sa prudence extrême, et ne diminue en rien la vigueur sincère de cette satire.

Enfin, dans ces mêmes chapitres du Quart Livre, Rabelais raille encore une forme de la faiblesse humaine, qui transforme la religion en bigoterie, et qui démontre que pour beaucoup, la foi n'est qu'un correctif à l'idée angoissante de l'implacable mort ; c'est lorsqu'il dépeint Homenaz, songeant tout à coup à cette conclusion inéluctable, et commençant aussitôt à « jecter grosses et chauldes larmes, battre sa poitrine, et baiser ses poulces en croix » [4]. De plus, il fait une allusion très directe à la question de l'hérésie, c'est-à-dire de la tolérance : il montre en effet le papimane furieux et désolé que les hérétiques ne cèdent pas à « l'auriflue energie » de ces admirables Décrétales, et n'envoient pas, eux aussi, leurs richesses à Rome. « Ces diables hereticques, dit Homenaz, ne le voulent aprendre et sçavoir. Bruslez, tenaillez, cizaillez, noyez, pendez, empalez, espautrez, desmembrez, exenterez, découpez, fricassez, grislez, transsonnez, crucifiez, bouillez, escarbouillez, escartelez, debezillez, dehinguandez, carbonnadez ces meschans hereticques decretalifuges, decretalicides, pires que homicides,

1. *Ibid.*, ch. LIII, p. 426.
2. Cf. Brunetière, Sur un buste de Rabelais, *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1874.
3. Cf. Gebhardt, *Rabelais, la Renaissance et la Réforme*, p. 389.
4. Rabelais, *Livre IV*, ch. LIII, p. 428.

pires que parricides, decretalictones du diable. Vous aultres, gens de bien, si voulez estre dictz et reputez vrays christians, je vous supplie a joinctes mains ne croire aultre chose, au'tre chose ne penser, ne dire, n'entreprendre, ne faire, fors seullement ce que contiennent nos sacres decretales et leurs corollaires, ce beau Sixiesme, ces belles Clementines, ces belles Extravaguantes [1]. » En cet unique passage, on trouve à la fois une liste éloquente par elle-même des supplices infligés à cette époque aux hérétiques ; puis une remarque, faite également par Castellion sur la confusion coutumière entre l'hérésie et les crimes les plus odieux ; enfin, une affirmation de l'intolérance dogmatique du catholicisme.

Ces attaques contre la bigoterie et le fanatisme, nous les retrouvons d'ailleurs en bien d'autres passages qu'en cette importante digression sur les Décrétales. Rabelais n'a-t-il pas inscrit sur la grande porte de Thélème :

Cy n'entrez pas, hypocrites, bigotz [2].... ?

D'autre part, comment concilier la relation assez édifiante, selon l'orthodoxie, des derniers moments de Rabelais avec les graves et calmes propos qu'il prêtait au poète Raminagrobis agonisant : « J'ay ce jourd'huy disait le vieillard, qui est le dernier de may et de moy, hors ma maison, a grande fatigue et difficulté, chassé ung tas de villaines, immundes, et pestilentes bestes noires, guarres, faulves, blanches, cendrees, grivolees, lesquelles laisser ne me vouloyent a mon aise mourir, et par fraudulentes poinctures, gruppemens harpyacques, importunitez freslonnicques, toutes forgees en l'officine de ne sçay quelle insatiabilité, me evocquoyent du doulx pensement auquel j'acquiescoys, contemplant, voyant, et ja touchant et goustant le bien et felicité que le bon Dieu ha preparé a ses fideles et esleuz, en l'aultre vie et

1. Rabelais, *Livre IV*, ch. LIII, p. 126.
2. Rabelais, *Livre I*, ch. LIV, p. 91.

estat d'immortalité. Declinez de leur voye, ne soyez a eulx semblables, plus ne me molestez et me laissez en silence, je vous supply [1]. » Si toutefois il faut admettre que Rabelais fut théiste, ce genre de mort n'est-il pas plus vraisemblable et conforme au véritable caractère du philosophe que ce mélange de dévotion et de bouffonnerie, de calembours et de prières, que des amis maladroits ou des ennemis malintentionnés ont attribué à Rabelais mourant ?

Rabelais ne fut pas religieux par tempérament, puisqu'il aimait la vie ; peut-être le fut-il par raisonnement, mais il est impossible de rien affirmer sur ses opinions métaphysiques, et d'ailleurs, la question est pour nous de peu d'importance. Ce qui nous intéresse davantage, c'est que du moins il ne fut pas un piétiste, un « bigot » (selon son expression coutumière), ni à plus forte raison un fanatique.

A ce sujet, il semble bien que la fameuse prophétie de Mellin de Saint-Gelais, incorporée au chapitre LVIII de *Gargantua*, soit une allusion aux persécutions dont les protestants avaient à souffrir, et, d'autre part, bien qu'on se plaise à répéter que Rabelais n'est pas profond, peut-être faut-il attribuer plus de signification qu'elles ne semblent en avoir de prime abord à ces paroles mélancoliques de Gargantua : « Ce n'est de maintenant que les gens reduicts a la creance evangelicque sont persecutez [2]. » Il y avait d'ailleurs, bien des raisons pour que Rabelais fût ennemi déclaré du fanatisme. Quelles que soient les contestations possibles sur l'authenticité du Ve livre [3], on est à peu près d'accord pour attribuer à Rabelais les chapitres sur les Chats-Fourrés qui « bruslent, escartelent, decapittent, meurdrissent, emprisonnent, ruinent et minent tout, sans discretion de bien et de mal » [4]. Or c'était là une satire plus vigoureuse que tout

1. RABELAIS, *Livre III*, ch. XXI, p. 245.
2. RABELAIS, *Livre Ier*, ch. LVIII, p. 99.
3. Et c'est d'ailleurs pour ce motif que nous ne lui empruntons aucune citation.
4. RABELAIS, *Livre V*, ch. XI, p. 476.

ce qui avait jamais été dit sur la cruauté et l'absurdité de la justice à cette époque ; et, d'autre part, il faut peut-être l'appliquer tout spécialement aux tribunaux ecclésiastiques car Rabelais dit encore : « Pillerie est leur divise, et par eulx faicte est trouvee bonne de tous humains, exceptez moy les hereticques [1]. » Par tempérament, Rabelais détestait toute violence comme toute oppression ; il n'appliquait pas ouvertement ce principe à la question de l'hérésie, mais il le développait à un point de vue beaucoup plus original et prophétique, à propos de colonisation : « Notez donc icy, beuveurs, dit-il en effet, que la manière d'entretenir et retenir pays nouvellement conquestez n'est, comme ha esté l'opinion erronee de certains esperitz tyrannicques a leur dam et deshonneur, les peuples pillant, forceant, angariant, ruinant mal vexant et regissant avec verges de fer ; brief, les peuples mangeant et devorant, en la façon qu'Homere appelle le roy inicque *Demoboron*, c'est-a-dire mangeur de peuple [2]. » Il semble même que cette apologie de la modération, si intéressante qu'elle soit pour les modernes sous cette forme très spéciale, devait, dans l'esprit de Rabelais, s'appliquer secrètement aux questions religieuses de l'époque,et en particulier à l'emploi de la contrainte et des supplices dans la lutte contre l'hérésie.

La tolérance devait enfin apparaître à Rabelais comme un principe inviolable,parce qu'elle était impliquée ou, pour mieux dire, exigée par sa philosophie essentiellement épicurienne. Rabelais, en effet. était. à tous les points de vue. disciple d'Epicure. Il l'était d'abord. semble-t-il, pour la psychologie. L'ἡδονὴ τῆς γαστρός n'était-il pas pour Gargantua, la jouissance fondamentale? Ici. la science du physiologiste (si ce n'est beaucoup dire pour le XVI[e] siècle) avait pu contribuer à l'éclosion de l'hypothèse philosophique. Rabelais avait compris, ou tout au moins entrevu,la dépen-

1. *Ibid.*, ch. XI, p. 477.
2. Rabelais, *Livre III*, ch. I[er], p. 199.

dance étroite du moral à l'égard du physique. Souvent, d'ailleurs, il commente implicitement le *mens sana in corpore sano*, et déclare du moins plaisamment qu'une âme saine ne peut habiter *in corpore sicco*. Quant à la métaphysique, Rabelais n'en avait cure ; d'elle, il aurait pu dire ce qu'il disait des femmes : « Je ne m'en soucie. » Toutefois, si l'on jugeait cette affirmation trop catégorique, et que l'on voulût déterminer ce que pensait Rabelais de la nature de l'âme et de l'existence de Dieu, on ne pourrait guère citer que deux passages, assez équivoques d'ailleurs. L'un, le plus connu, se rapporterait à la question de la spiritualité de l'âme, et tirerait toute sa valeur d'un mot plaisant et significatif, qui, selon Rabelais lui-même, n'était qu'une simple coquille typographique ; c'est ce passage où Panurge, invectivant « l'héréticque » Raminagrobis, s'écrie à deux reprises : « Son *asne* s'en va a trente mille charrettees de diables [1]. » Est-ce une raillerie adressée aux théoriciens de l'âme, une affirmation qu'il est sans importance d'être damné, car l'âme n'est rien ? N'est-ce pas plutôt une satire de ces fanatiques pour qui juifs et hérétiques se plaçaient tout au plus au rang des bêtes ? L'hypothèse de la coquille semble, à vrai dire, assez vraisemblable, si l'on songe combien la grande majorité des hommes s'est toujours aisément et communément persuadée qu'elle était pourvue de ce principe vague, mais distinctif et honorifique, qu'on appelle une âme. Toutefois, la négation du spiritualisme serait particulièrement conforme à la doctrine générale de Rabelais, philosophe épicurien et savant médecin.

Le passage qui nous semble relatif à la personne divine est le dialogue entre Panurge et le théologien Hippothadée. Panurge demande tout d'abord s'il doit se marier, mais il s'informe aussi des chances qu'il peut avoir d'être malheureux en ménage. Sur ce dernier point, le théologien pense le rassurer par ces mots : « Nenny dea, mon amy, si Dieu plaist. »

1. Rabelais, *Livre III*, p. 247.

Mais Panurge s'irrite de ce conditionnel : « Si feut, répond-il, condition a laquelle je peusse obvier, je ne me desesperereroys du tout. Mais vous me remettez au conseil privé de Dieu, en la chambre de ses menuz plaisirs. Ou prenez-vous le chemin pour y aller, vous aultres Françoys ? » Cependant, Hippothadée, onctueux et disert, s'efforce de lui démontrer le bien fondé de cette assertion : « Quand je vous dy, s'il plaist a Dieu, vous fay-je tort ? Est ce mal parlé ? Est ce condition blasphesme ou scandaleuse ? N'est ce honorer le Seigneur, createur, protecteur, servateur ? N'est ce le recongnoistre unicque dateur de tout bien ? N'est ce nous declairer tous dependre de sa benignité ? Rien sans lui n'estre, rien ne valoir. rien ne pouvoir, si sa saincte grace n'est sus nous infuse ? N'est ce mettre exception canonicque a toutes nos entreprinses, et tout ce que nous proposons remettre a ce que sera disposé par sa saincte vouulunté, tant es cieulx qu'en la terre ? N'est ce veritablement sanctifier son benoist nom ? Mon amy, vous ne serez point cocqu, si Dieu plaist. Pour sçavoir sus ce quel est son bon plaisir, ne fault entrer en desespoir, comme de chose absconse et pour laquelle entendre fauldroit consulter son conseil privé et voyager en la chambre de ses tressaincts plaisirs. Le bon Dieu nous ha faict ce bien, qu'il nous les ha relevez, annoncez, declairez et apertement descriptz par les sacres Bibles. » Finalement, le théologien promet à Panurge, au nom de l'Evangile, qu'il sera heureux s'il choisit une femme parfaite ; toutefois, ce pourrait bien être là une peinture de l'épouse idéale selon Rabelais, si, d'autre part, il n'y avait en ce passage une telle exaltation des sentiments religieux qu'il faille nécessairement le tenir pour ironique. D'ailleurs, Panurge s'empresse de riposter : « Vous voulez doncques, dist Panurge, filant les moustaches de sa barbe, que j'espouse la femme descripte par Salomon ? Elle est morte, sans point de faulte. Je ne la veis oncques, que je sçache : Dieu me le veuille pardonner [1]. » Par conséquent, on peut

1. Rabelais, *Livre III*, ch. XXX, p. 266-7.

dégager de cette scène trois idées principales : d'abord, les plaisanteries coutumières sur le mariage; puis des railleries sur la Bible et sur l'absence de valeur actuelle, c'est-à-dire pratique, de la plupart de ses préceptes moraux ; enfin, une opinion très hardie, mais assez prudemment révélée, sur le rôle de Dieu dans l'univers. Il semble en effet que Rabelais, en bon disciple d'Epicure, veuille bien admettre un dieu transcendental, mais qu'il le tienne pour indifférent et superflu comme l'étaient les divinités du philosophe grec.

Ce qui enfin n'est nullement hypothétique et apparaît comme plus directement favorable encore au principe de la liberté de conscience, c'est la base même de la morale de Rabelais, le précepte qui constituait l'unique règlement de l'abbaye de Thélème : *Fay ce que vouldras*. C'est là ce qui sépare Rabelais de la religion chrétienne comme de toutes les religions constituées, car elles sont, par définition, basées sur le principe d'autorité. Mais ce principe, d'une morale hédoniste, d'après laquelle la liberté individuelle n'avait d'autre limite que les droits d'autrui, supposait une justification. Rabelais nous la fournit à l'instant : si Gargantua se contenta d'établir pour les Thélémites cette simple règle, c'est, dit Rabelais, « parce que gens liberes, bien nayz, bien instruictz, conversans en compaignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse a faictz vertueux, et retire de vice : lequel ilz nommoyent honneur. Iceulx, quand par vile subjection et contraincte sont deprimez et asserviz, destournent la noble affection par laquelle a vertu franchement tendoyent, a deposer et enfraindre ce joug de servitude. Car, nous entreprenons tousjours choses defendues, et convoitons ce que nous est denié »[1]. Or c'est là le cœur de l'œuvre de Rabelais, le principe général, qu'il ne subordonnera par la suite à aucun autre, et qui restera le centre de sa philosophie, et c'est en même temps une doctrine bienveillante et libérale, plus favorable que toute au-

1. RABELAIS, *Livre Ier*, ch. LVII, p. 96.

tre à la tolérance de par ses tendances mêmes et de plus par le fait qu'elle ne s'attache à aucun dogme. Nul ne peut déterminer quelle fut exactement la part de scepticisme, la notion de la faiblesse humaine cachée sous le rire épanoui de Rabelais ; ce que l'on peut affirmer du moins, c'est que sa doctrine conduisait les esprits à la modération, à la générosité, on pourrait même dire à l'altruisme ; elle posait ainsi le facteur social et psychologique de la tolérance, tandis que Castellion, et avant lui Marsile de Padoue, avaient surtout mis en relief la base légale ou, si l'on préfère, exclusivement morale, du droit à la liberté de conscience.

A ce point de vue, il n'est nullement exagéré ou paradoxal de considérer Rabelais, le « moine ivre » de l'ingrat Voltaire, le « grand railleur » pour beaucoup d'autres, comme un libérateur de la pensée humaine et, par suite, comme un véritable bienfaiteur de l'humanité.

II. — Les guerres de religion

I

Ce fut sous le règne éphémère de François II que débutèrent en France les véritables guerres de religion : jusqu'alors, il n'y avait eu que des massacres plus ou moins juridiques. Mais, vers 1560, le nombre des protestants s'était beaucoup accru, malgré les persécutions ; d'autre part, ils pouvaient se grouper autour de gentilshommes, et constituer ainsi une armée dont le chef suprême était un prince du sang, Louis de Bourbon, prince de Condé. Du côté catholique, on manifestait toujours la même ardeur à réprimer l'hérésie. Au mois de juin 1559, trois semaines avant sa mort, Henri II avait publié l'édit d'Ecouen, par lequel les juges étaient contraints de condamner à mort tous les luthériens pour le seul fait qu'ils professaient cette religion. Le jeune roi sembla favorable à cette polit que ; il était d'ailleurs soumis absolument à l'influence des oncles de sa femme, le duc de Guise

et le cardinal de Lorraine, les chefs de la réaction catholique. Ce sont les luttes entre la maison de Bourbon et la maison de Lorraine qui vont ensanglanter la fin du XVI[e] siècle. Or, comme elles sont plus politiques encore que religieuses, et comme, d'autre part, elles intéressent surtout l'évolution du fanatisme, nous n'aurions pas à nous en occuper, si un homme dont le nom tient une grande place dans l'histoire de la tolérance n'avait joué à cette époque un rôle important dans le gouvernement, et réussi, malgré les circonstances adverses, à sauvegarder en plusieurs occasions le principe de la liberté de conscience.

Cet homme fut le chancelier Michel de L'Hospital, dont un de ses biographes à dit : « Il est certain que, si on l'eût écouté, il aurait fait proclamer par les Etats généraux de son temps lés Droits de l'homme, qui ne l'ont été que deux cents ans plus tard [1]. » L'Hospital, dans sa jeunesse, avait subi une double influence, ou du moins il avait pu se rendre compte, par comparaison, des avantages de la tolérance et de l'absurdité dangereuse du fanatisme. De 1523 à 1525, il avait étudié le droit à Toulouse, la ville de France la plus intolérante. Puis, après un séjour à Madrid, il poursuivit ses études à Padoue. L'influence de ce séjour en Italie sur les idées et le caractère de L'Hospital est incontestable [2] : l'esprit de la Renaissance animait encore la célèbre Université, et le jeune étudiant put vivre là dans un milieu indépendant, lire Erasme et les premiers écrits des réformateurs, et d'autre part juger en toute connaissace de cause des faiblesses et des abus de la cour de Rome. Peu de temps après son retour à Paris, en 1537, il acquit par son mariage une charge de conseiller au Parlement : à cette époque, L'Hospital n'est encore que l'humaniste tel qu'on le rencontre si souvent au début du XVI[e] siècle ; il se console des ennuis de sa pro-

1. M. Amphoux, *Michel de L'Hospital et la liberté de conscience au XVI[e] siècle*, Paris, 1900, p. 2-3.
2. Cf. Amphoux, *op. cit.*, p. 33-50.

fession et du dédain de François I[er] vieillissant en composant des vers latins. « Je déclare, disait-il en un de ses poèmes, qu'il n'est pas indigne de moi de passer mes loisirs à composer même de mauvais vers ; que cet exercice est préférable à la poursuite des gains iniques ou à la recherche des plaisirs. Ils font mon bonheur, à moi ; ils me délassent de mes travaux, et quand je reviens, harassé des tribulations d'audience, je les savoure comme l'ombre propice d'un berceau de feuillage[1]. » La modération de L'Hospital était si réelle qu'il se lia même avec les plus intolérants, tels par exemple le cardinal de Lorraine et les Guises. C'est pourquoi peut-être Henri II lui fut favorable : il l'envoya comme ambassadeur, avec d'Urfé, au concile de Bologne. L'Hospital se réjouissait de revoir l'Italie, mais il était pieux, malgré tout, et fut attristé de constater le peu d'empressement des évêques à se rendre au concile ; celui-ci fut d'ailleurs ajourné. De retour en France, L'Hospital fut nommé chancelier de la duchesse de Berry, sœur du roi. Il se trouva si bien dans son élément en cette cour humaniste et tolérante de Bourges qu'il s'enhardit, et proposa d'y appeler des professeurs plus ou moins partisans de la Réforme, entre autres Cujas[2]. Cependant, l'intolérance d'Henri II devenait chaque jour plus dangereuse, et, après l'arrestation de du Faur et d'Anne du Bourg, L'Hospital donna courageusement sa démission ; il n'en fut pas moins nommé peu après surintendant des finances. Enfin, en mars 1560, à la mort de François Olivier, homme d'Etat modéré lui aussi, mais par indécision, Catherine de Médicis, inquiète de la puissance toujours croissante des Guises et songeant à la supplanter grâce à une politique conciliante qui lui ramènerait des alliés plus désintéressés, fit nommer chancelier Michel de L'Hospital.

Cette nomination survint à point. On venait de découvrir

1. Michel de L'Hospital, *Poésies*, l. II, ép. XVIII. (Trad. de Nalèche, Paris, 1857.)
2. Cf. Amphoux, *op. cit.*, p. 99-104.

la conjuration d'Amboise ; les principaux chefs avaient été tués ou suppliciés, et Condé, « le capitaine muet », n'en était pas moins sous le coup d'un arrêt de mort. L'Hospital, à l'assemblée des notables de Fontainebleau, c'est-à-dire dès les premiers jours après son entrée en fonctions, observait encore une certaine réserve ; il demandait la liberté de conscience, mais ne se prononçait pas sur la question de la liberté des cultes. Aux Etats généraux d'Orléans, dans son discours d'ouverture, il fut plus explicite. D'abord, il rappela que Jésus lui-même repousse l'usage du glaive. « Ceulx qui, disait-il, veulent planter la religion chrétienne avec armes, espees et pistolets font bien contre leur profession qui est de souffrir la force non de la faire... Ne vault l'argument dont ilz s'aydent, qu'ilz prennent les armes pour la cause de Dieu, car la cause de Dieu ne veult estre defendue avec armes : « *Mitte gladium tuum in vaginam* ». Nostre religion n'a prins son commencement par armes, n'est retenue et conservee par armes. [1] » Il fait ressortir d'ailleurs que les désordres de l'Eglise sont favorables au développement de l'hérésie : « Considerons, dit-il, que la dissolution de nostre Eglise a esté cause de la naissance des heresies, et la reformation pourra estre cause de les esteindre. Nous avons cy devant faict comme les maulvais capitaines qui vont assaillir le fort de leurs ennemis avecques toutes leurs forces, laissant depourveuz et desnuez leurs logis. Il nous faut doresnavant garnir de vertus et de bonnes mœurs, et puis assaillir avec les armes de charité, prieres, persuasions, parolles de Dieu, qui sont propres à tel combat. La bonne vie, comme dict le proverbe, persuade plus que l'oraison : le cousteau vault peu contre l'esprit, si ce n'est a perdre l'âme ensemble avec le corps [2]. » Mais il laisse entendre que, s'il ne considère pas l'hérésie

1. L'HOSPITAL, *Harangue prononcée à l'ouverture de la session des états généraux assemblés à Orléans*, le 13 décembre 1560, in *O. C.*, Paris, 1824.

2. *Ibidem.*

comme un crime, il la tient du moins pour une erreur. « Nous devons, dit-il, par tous les moyens, essayer de retirer ceulx qui sont en erreur, et ne faire comme celuy qui, voyant l'homme ou beste chargee dedans le fossé, au lieu de la retirer lui donne du pied ; nous la devons aider sans attendre qu'on nous demande secours. Qui fait aultrement est sans charité ; c'est plus haïr les hommes que les vices. Prions Dieu incessamment pour eulx, et faisons tout ce que possible nous sera, tant qu'il y ait esperance de les reduyre et convertir ; la doulceur profictera plus que la rigueur. Ostons ces diaboliques noms de parts, factions et seditions, lutheriens, huguenots, papistes : ne changeons le nom de chrestiens [1]. » L'Hospital nous apparaît donc bien ici tel que l'a dépeint un de ses contemporains : « C'estoit, dit en effet Brantôme, un autre censeur Caton celuy-là, et qui sçavoit très-bien censurer et corriger le monde corrompu ..... Il ne falloit pas se jouer avec ce grand juge et rude magistrat. Si estoit-il pourtant doulx quelquefois, et là où il voyait de la raison [2]. »

Cette harangue de L'Hospital pouvait avoir de sérieuses conséquences, étant donnée la situation importante du chancelier parmi les rouages gouvernementaux et l'incertitude dans laquelle on se trouvait alors. La mort récente de François II avait sauvé Condé et fait sombrer le projet que caressaient les Guises de forcer par quelque stratagème les réformés nobles à abjurer l'hérésie [3]. D'autre part, L'Hospital avait pu éviter, par l'édit de Romorantin (mai 1560), l'introduction en France de l'Inquisition ; d'accord avec le Parlement, il avait fait remettre aux évêques le jugement des hérétiques . « Il avait l'espoir que les ecclésiastiques n'emploieraient que les armes spirituelles [4]. » La France pou-

1. *Ibidem.*

2. BRANTOME, *Les vies des grands capitaines français*, (Vie du connétable Anne de Montmorency), in *Œuv. compl.*, Paris 1867, t. III, p. 306.

3. Cf. GUIZOT, *Histoire de France*, t. III, p. 284-6. — Michel de CASTELNAU, *Mémoires* (coll. Petitot), l. II, ch. XII, p. 121.

4. LAVISSE et RAMBAUD, *Hist. génér.*, t. V, p. 116.

vait, à ce moment, dégager sa responsabilité et ne pas laisser se développer chez elle les guerres de religion, qui s'étaient terminées, en Suisse et en Allemagne, par un accommodement entre les deux partis et, dans les autres pays d'Europe, par l'échec définitif de protestants au Midi et des catholiques au Nord[1]. L'intervention de L'Hospital eut bien, à vrai dire, pour conséquence l'édit tolérant du 19 avril 1561. Mais les dissentiments entre la noblesse et le tiers état, d'une part, et le clergé de l'autre, avaient fait suspendre les Etats généraux. En outre, les intrigues des princes protestants semblaient non moins dangereuses que la tyrannie des Guises et déjà paraissaient les premiers pamphlets calvinistes où s'accusèrent des tendances nettement démocratiques, qui devaient effrayer la monarchie plus encore qu'une hérésie ; ces libelles, où le sérieux et la logique calvinistes s'alliaient souvent au style élégant et à la perspicacité des humanistes, frappaient aussi directement le principe d'autorité en matière politique qu'en matière religieuse. L'exaspération du parti catholique en France commençait à se compliquer d'inquiétude réelle : on songeait à imiter les procédés expéditifs de Philippe II et de Paul IV.

Dès ce moment, L'Hospital ne voyait de remède que dans une conciliation et un accommodement sincère entre les deux partis ; aussi s'épuisera-t-il à lutter contre la guerre civile imminente. Aux Etats de Pontoise, l'orateur du tiers état, Bretagne, lieutenant général de la chancellerie et premier magistrat de la ville d'Autun, prononça un discours très important. Il protestait, autant qu'il était possible de le faire à l'époque, contre la reprise des persécutions et contre le nouvel édit intolérant promulgué en juillet 1561 ; l'Eglise

1. Au XVI[e] siècle, la question de la tolérance se posait même en Russie, où, vers 1550, deux partis étaient en présence : les *Josiflianes* (zélateurs), et les *Nilianes* (tolérants). Nil Sorski et les solitaires du lac Blanc avaient en effet protesté contre Josif, archevêque de Novgorod sous Vassili IV, qui avait, en 1504, réuni un concile et fait brûler trois hérétiques. (Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, t. V, p. 783.)

chrétienne, d'après lui, ne devait pas dépasser les limites de la simple prédication : c'était là son seul rôle légitime, et, dans ces conditions, ne pourrait-on admettre le culte protestant aussi bien que le catholique ? La tolérance apparaissait d'ailleurs à l'orateur du Tiers comme le meilleur moyen de vaincre les difficultés du temps présent. « A cela, Sire, disait-il en effet, donnerez ordre facilement s'il plaît à Votre Majesté faire cesser toute persécution contre les prévenus et accusés pour le fait de ladite religion; ne permettant qu'ils soient travaillés ou molestés en leurs biens, offices ou personnes... Autre raison peut mouvoir, Sire, pour ne permettre les consciences de vos sujets être contraintes ; que de toutes ses créatures raisonnables, l'Eternel demande le cœur et affection intérieure principalement, lequel ne peut intervenir, ni être offert et présenté quand il est contraint [1]. » Après cette harangue, où se trouvaient déjà la plupart des arguments habituels en faveur de la tolérance, L'Hospital jugea inutile d'intervenir. L'édit de juillet fut aboli, et l'on autorisa l'exercice restreint du culte réformé.

Mais, dès ce moment, il y a, comme sous le règne de François Ier, des fluctuations dans la politique religieuse de la monarchie française. Coligny, à la suite du malencontreux colloque de Poissy, n'a plus aucune influence, car il n'a pas su ou voulu favoriser les intentions secrètes de la reine mère. L'Hospital obtient encore l'édit de pacification de janvier 1562, promulgué après la réunion des notables à Saint-Germain. Par sa courageuse intervention, le chancelier avait fait proclamer, non seulement la liberté de conscience, mais encore une certaine liberté de culte [2]. Mais, deux mois plus tard, le massacre de Vassy supprima tout espoir de conciliation pacifique, et donna pour ainsi dire le signal des hostilités. Toute la responsabilité des guerres retombe par conséquent sur les Guises, qui, par tous les moyens possibles, en

1. Cf. Amphoux, *op. cit.*, p. 180-1.
2. Cf. Voltaire, *Histoire du Parlement*, ch. XXIII et XXIV.

avaient provoqué l'explosion. Dans toute la France, eux et leurs partisans cherchèrent à soulever les parlements contre l'édit de janvier ; ils réussirent à provoquer à Toulouse cette rixe où plus de trois mille personnes furent tuées, et en l'honneur de laquelle on institua la procession solennelle qui maintes fois suscita les protestations indignées de Voltaire. L'Hospital lui-même ne put s'opposer à ce mouvement de réaction fanatique, et d'ailleurs, il fut disgrâcié pendant la durée de la première guerre. Il se retira alors dans sa propriété du Vignay, regrettant d'être incompris et désolé de voir les deux partis faire appel à l'étranger. Il écrit au pape pour se disculper, mais celui-ci lui répond par une lettre froide et circonspecte [1]. N'importe, il s'illusionne toujours, et il envoie encore au cardinal de Lorraine quelques vers latins où il lui prêche la tolérance. « Il est absurde, lui dit-il, de se figurer que le fer et le plomb soient susceptibles de réconcilier les esprits divisés [2]. » Tandis que L'Hospital rêvait de tolérance, le baron des Adrets massacrait les catholiques en Provence et en Dauphiné, et Montluc, « le boucher royaliste », dévastait le Languedoc et la Guyenne [3].

Au moment où le duc de Guise allait triompher malgré l'opposition sourde de Catherine de Médicis, il fut assassiné par Poltrot de Méré : ce fut le premier de ces crimes fanatiques, moins graves certes que des massacres, mais qui peut-être excitaient encore de plus fortes haines. Trois mois auparavant, le 19 décembre 1562, Condé et Montmorency avaient été faits prisonniers l'un et l'autre à la bataille de Dreux. La reine mère, débarrassée de ceux qui l'inquiétaient le plus, rappela L'Hospital; mais elle ne le fit pas intervenir dans les négociations qu'elle entreprit avec les chefs protestants et d'où résulta la paix d'Amboise. L'édit accordé aux réformés était bien, en droit du moins, la reconnaissance de

1. Cf. AMPHOUX, *op. cit.*, p. 267-8.
2. L'HOSPITAL, *Poésies*, l. V, ép. 3.
3. Cf. MONTLUC, *Commentaires*, t. IV. (Coll. soc. de l'histoire de France, Paris, 1864.)

la liberté de conscience, mais l'exercice du culte n'était reconnu que « pour tous barons et seigneurs hauts justiciers, dans leurs maisons, avec leurs familles et sujets ; pour les gentilshommes ayant fiefs sans vassaux et demeurant dans les terres du roi, mais pour eux et leurs familles personnellement [1] ». La bourgeoisie n'obtenait libre exercice du culte que dans les villes où il avait été exercé jusqu'au 7 mars 1563; partout ailleurs, on ne pouvait le célébrer que dans les faubourgs d'une seule ville par bailliage ou par sénéchaussée; il était interdit dans Paris et les localités de son ressort.

L'Hospital crut le moment opportun, et plus que jamais, il prêcha la tolérance. Le 17 août 1563, il avait adressé une véritable sommation à ce sujet aux juges de Rouen : « Je veois chascung jour, leur disait-il, des hommes passionnez, ennemys ou amys des personnes, des sectes et des factions, et jugent, pour ou contre, sans considérer l'équité de la cause. Vous estes juges du pré et du champ, non de la vie, non des mœurs non de la religion. Vous pensez bien faire d'adjuger la cause a celui que vous estimez plus homme de bien, ou meilleur chrestien ; comme s'il estoit question entre les parties, lequel d'entre eulx est le meilleur poete, orateur, peintre, artisan, et enfin de l'art, doctrine, force, vaillance, ou autre quelconque suffisance, non de la chose qui est amenee en jugement. Si ne vous sentez assez forts et justes pour commander vos passions et aimer vos ennemys selon que Dieu commande, abstenez-vous de l'office de juges [2]. »

Mais les protestants étaient peu satisfaits de l'édit d'Amboise; tandis que Condé l'approuvait, Coligny et surtout Calvin protestaient contre cette mesure incomplète. D'ailleurs, les déclarations royales restrictives affaiblissaient progressivement la portée de l'édit de tolérance; le Parlement avait refusé aux réformés le droit de poursuivre en justice, bien

1. Cf. GUIZOT, *Hist. de France*, t. III, p. 305.
2. L'HOSPITAL, *Harangue au Parlement de Rouen pour la déclaration de majorité de Charles IX.*

qu'il autorisât d'autre part les poursuites contre eux [1]. La reine mère et Charles IX se rencontraient à Bayonne avec le duc d'Albe ; enfin, celui qui, pendant la nuit de la Saint-Barthélemy, devait encourager les fanatiques en leur criant : « Saignez, saignez ; les médecins disent que la saignée est aussi bonne en tout ce mois d'août comme en mai », le connétable Gaspard de Tavannes, organisait déjà cette confrérie du Saint-Esprit qui bientôt deviendra la Sainte-Ligue [2]. En outre, les pamphlets, catholiques aussi bien que protestants, répandaient des idées d'intolérance et poussaient au carnage. « On prêchait ouvertement le fratricide jusque dans les églises. Le peuple, des deux parts, n'entendait que trop ce langage [3]. » Les assassinats de protestants notables se multipliaient. L'Hospital, d'ailleurs, n'obtenait plus que des avantages relatifs : ils réussissait à faire repousser les décrets du concile, à résister aux provocations du pape et à converti Jeanne d'Albret à ses principes de modération. Mais, dès l'assemblée de Moulins, il ne joue qu'un rôle effacé, suspecté qu'il était des deux partis. La seconde guerre éclate ; il réussit encore, mais grâce à l'inquiétude de Catherine de Médicis, à faire signer la paix de Longjumeau, qui établissait dans son intégrité l'édit d'Amboise. Mais ce fut là son de nier succès. La réaction catholique triomphait partout ; les ligues se constituaient en province ; la reine mère, poussée par les émissaires de Philippe II et le parti intransigeant, réclama les subsides nécessaires à une troisième guerre. L'Hospital obtint un refus du Parlement, mais la eine, irritée, se fit accorder par une bulle du pape, datée du 1er août 1567, un secours de cinquante mille écus. « L'Hospital, dit Voltaire, s'opposa fortement dans le conseil à cette bulle, qui trafiquait du sang des Français, mais le cardinal de Lor-

1. Arrêt du 6 janvier 1563. (Cf. *Mémoires de Condé*, coll. Michaud t. VI, p. 697.)
2. Cf. Guizot, *Histoire de France*, t. III. p. 207-8.
3. J. Simon, *op. cit.*, p. 133.

raine l'emporta[1]. » Devant la coalition du parti ultra-catholique, le chancelier fut forcé de se retirer et les hostilités commencèrent.

L'Hospital, jusque dans sa retraite, ne désespérait pas encore ; il adressa au roi un mémoire sur la paix[2], où il flétrissait les excès des intolérants et représentait à quelle ruine cette guerre civile conduisait le royaume : « La longueur de la guerre, disait-il, ne peult remplir que de ravages et massacres cette pauvre France, la rendre farouche et sauvage, sans pitié, humanité, reverence ou respect aulcung, accroistre, irriter et appesantir de plus en plus l'ire de Dieu sur ycelle... Les espritz et consciences des hommes ne peuvent estre ployez par le fer ni par la flamme, mais seulement par la raison qui domine les hommes. » Et il concluait : « Que le roy oublie et quitte tous mal talenz envers ses subjectz, et ilz acquitteront eulx-mesmes pour l'honorer et servyr a jamais de tout leur pouvoir. » Mais l'hostilité grandissait contre les modérés, et, après le traité de Saint-Germain, en 1570, L'Hospital se vit dans l'obligation de démissionner. Il vieillissait, solitaire et désillusionné, dans sa retraite du Vignay, lorsqu'il apprit, avec horreur mais sans effroi, le massacre de la Saint-Barthélemy : on sait qu'il mourut de chagrin quelques mois plus tard, succombant au moment même où l'excès du fanatisme allait provoquer une lutte définitive qui aboutirait à l'édit de Nantes, c'est-à-dire au triomphe momentané et d'ailleurs incomplet de ses théories.

L'Hospital fut, avec Castellion, le représentant au XVIe siècle de la véritable tolérance, celle qui n'est nullement basée sur l'indifférence en matière religieuse et coexiste avec

1. Voltaire, *Histoire du Parlement*, XXVIII.

2. *Discours sur la Pacification des troubles de l'an MDLXVII contenant les causes et raisons necessaires du traité de la Paix, avec le moyen de reconcilier les deux factions ensemble et les tenir en perpetuelle concorde. Composé par un grand personnage vray sujet et fidele serviteur de la couronne françoise*, 1568.

une foi sincère. Ce fut aussi le premier politique tolérant dans l'histoire moderne, et c'est par là qu'il joua un rôle plus important à l'époque et exerça une influence plus considérable par la suite que l'adversaire de Calvin. Il est d'ailleurs, en France du moins, le seul homme d'Etat qui, avant les ministres philosophes du XVIIIe siècle, ait osé appliquer dans la politique pratique ses théories sur la liberté de conscience.

C'est L'Hospital qui, sur la nuit du 24 août 1572, a prononcé le jugement définitif : « *Excidat illa dies ævo !* » Une histoire de la tolérance n'en peut rien dire de plus : ce mot de Saint-Barthélemy suffit à réveiller les haines, car il résume, à lui seul, tout ce qu'il y eut en ce siècle de fanatisme aveugle et monstrueux. « Savez-vous, dit Jules Simon, ce qu'il y a de plus navrant dans les souvenirs de la Saint-Barthélemy ? Ce n'est ni la trahison, ni le massacre, ni les rues jonchées de cadavres, ni le roi tirant sur le peuple ; c'est ce peuple imbécile, criant au miracle et se croyant approuvé par le ciel parce qu'après ces trois jours de meurtres, l'aubépine du marché des Innocents se couvre de fleurs ; c'est la reine Catherine allant aux flambeaux faire la visite de ses cadavres; c'est le Parlement de Paris adressant au roi ses actions de grâces, faisant porter à son audience, sur une claie, le cadavre de Coligny, et l'envoyant pendre avec des chaînes au gibet de Montfaucon, comme pour donner au parjure et à l'assassinat une consécration légale [1]. » Mais ce qu'il faut surtout rappeler, c'est le fait suivant: Charles IX, ayant voulu étendre les massacres aux provinces, et en particulier aux plus grandes villes, réussit bien à ajouter ainsi quinze ou vingt mille victimes aux quatre mille dont, selon Brantôme, il avait pu voir flotter les cadavres sur la Seine, mais aussi, en plusieurs pays, il ne put faire exécuter ses ordres, bien que les réfractaires fussent des chefs militaires ou civils peu suspects de favoriser le protestantisme par ailleurs. On

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 133-4.

peut citer en particulier les refus de Montmorency, dans l'Ile-de-France, de Longueville en Picardie, du président Jeannin, à Dijon, de Philibert de la Guiche, à Mâcon, du comte de Gordes, en Dauphiné, du comte de Tende, en Provence, de Saint-Herem en Auvergne, de Tanneguy le Veneur de Carouge, à Rouen, et enfin de la municipalité de Nantes, ville cependant catholique entre toutes [1]. De plus, on sait qu'on attribue à d'Orthez, gouverneur de Bayonne, une lettre où il disait à Charles IX : « Je n'ai trouvé dans la garnison que bons citoyens et braves soldats, et pas un bourreau. » Mais la réponse la plus simplement éloquente fut précisément celle du bourreau de Lyon, qui déclara : « Je ne tue que des coupables [2]. »

Ce massacre démontrait au surplus combien étaient peu sincères les concessions accordées aux réformés par le traité de Saint-Germain. Et d'ailleurs, sincères ou non, les conditions stipulées dans ce traité étaient en réalité déplorables, bien qu'elles fussent en apparence larges et favorables à la liberté de conscience. Les réformés obtenaient, en effet, le libre exercice du culte dans deux villes par province et de plus les droits civils, c'est-à-dire l'accès aux fonctions publiques. Mais (et ceci d'ailleurs sur leur demande) on leur attribuait en outre quatre villes de sûreté. La Rochelle, Cognac, Montauban et La Charité, où ils pouvaient tenir garnison, c'est-à-dire où les princes de Navarre et de Condé, et vingt autres gentilshommes réformés désignés par le roi, pourraient assurer toute sécurité à ceux qui n'oseraient encore braver ailleurs les haines populaires. Cette sécurité n'était qu'illusoire, puisque ces villes, et en particulier La Charité, furent atteintes par les massacres de 1572. Mais ce

1. Voltaire cite la réponse de Montmorin Saint-Hérem, déclarant au roi qu'il ne peut que juger apocryphe la lettre qu'il a reçue de lui. (Cf. Voltaire, *Essai sur les guerres civiles de France.*)

2. Cf. en particulier, Guizot, *Hist. de France*, t. III, p. 361-2, et les historiens de la Réforme en France.

qui était plus grave, c'est que l'on constituait ainsi cet « Etat dans l'Etat » qui, par la suite, devait être une nouvelle cause de luttes entre protestants et catholiques; les réformés devenaient une faction politique avec un territoire et des chefs déterminés. Ces mesures furent confirmées par le traité de la Rochelle, le dernier qui fut signé du vivant de Charles IX. Dès lors, les protestants pouvaient espérer, non pas lutter à forces égales, mais du moins être à l'abri de toute persécution proprement dite. Une ère nouvelle s'ouvrait pour les guerres de religion : il était maintenant impossible qu'elles aboutissent à une extinction absolue du protestantisme, e , d'autre part,elles n'étaient plus une véritable lutte contre l'hérésie, mais bien une guerre civile, où les causes politiques devenaient non moins importantes que les questions religieuses Elles allaient donc nécessairement conduire à une solution favorable par certains côtés à la liberté de conscience, mais qui serait subordonnée aux fluctuations de la politique, et reposerait, non sur une évolution des idées vers la tolérance, mais bien sur la nécessité d'une conciliation momentanée entre deux factions irréductiblement ennemies. Cette solution, ce sera l'édit de Nantes.

II

La seconde phase des guerres de religion ne fut pas signalée, comme la première, par des massacres. Mais les prédications fanatiques à l'intérieur des deux partis et, d'autre part, l'ambition sans scrupules des chefs catholiques et protestants faisaient se multiplier les assassinats. La mort de Condé, prisonnier à Jarnac, ressemblait singulièrement à un meurtre ; deux rois de France devaient encore périr assassinés, et, lorsque Henri III tomba sous le poignard d'un fanatique, il y avait quelques mois seulement qu'il avait fait massacrer lui-même, pour des raisons politiques, le duc de Guise et le cardinal de Lorraine. L'intolérance populaire,

savamment entretenue, applaudissait d'ailleurs à tous ces crimes [1].

Cependant, tandis que les mœurs semblaient de moins en moins favorables à l'avènement d'une tolérance même relative, la liberté de conscience obtenait de fréquents succès sur le terrain politique. Malgré la Sainte-Ligue, organisée par Henri de Guise, ou peut-être précisément à cause d'elle, Henri III fut conduit peu à peu à se rapprocher des réformés ; le parti des politiques, composé de bourgeois et de magistrats et dirigé par le frère du roi, s'était d'ailleurs allié lui-même aux huguenots. En 1576, le duc d'Alençon leur avait fait obtenir la paix dite « de Monsieur », qui concédait plusieurs provinces aux princes alliés et accordait aux réformés de nombreux avantages, en particulier le libre exercice du culte dans tout le royaume, sauf à Paris ; un grand nombre de places de sûreté ; la « réhabilitation » des victimes de la Saint-Barthélemy ; la constitution de tribunaux mixtes ; enfin, l'annulation de toutes les sentences prononcées depuis Henri II pour cause de religion.

Ce traité, si imparfait qu'il fût, pouvait à la longue habituer les esprits aux idées de conciliation. Mais le parti catholique et les Guises ne l'entendaient pas ainsi : ceux-ci apparaissaient aux fidèles comme les seuls successeurs des Valois, car les Bourbons étaient hérétiques au premier chef. Le roi vit le danger ; mais, n'osant se tourner immédiatement du côté des réformés, il préféra chercher à supplanter le duc de Guise, et à se substituer, comme chef déclaré de la

1. « Dans cette compétition entre deux religions ardentes, dit J. Simon, dont chacune damnait l'autre, les âmes devenaient atroces. On s'habituait aux massacres, on exaltait l'assassin. Poltrot, l'assassin de François de Guise, avait ses dévots dans le protestantisme. Jacques Clément fut mis dans les litanies. On exposa son portrait sur l'autel, entre deux cierges. Sa mère, qui demeurait dans un village des environs de Sens, vint à Paris pour demander une récompense, le prix du sang que son fils avait versé. Madame de Montpensier l'hébergea ; on fit pour elle une collecte ; quarante moines la reconduisirent comme en procession à son départ. » (J. SIMON, *op. cit.*, p. 134-5.)

Ligue, à ses chefs occultes, le pape et le roi d'Espagne : il en résulta naturellement de nouvelles guerres, mais les traités de Bergerac et de Fleix ne changèrent rien à la situation. Henri III cherchait en vain à dissoudre la Ligue ; elle se ranimait au contraire, et forçait le roi à se rapprocher plus ou moins sincèrement des Guise. Enfin, ne pouvant se débarrasser d'un rival chaque jour plus dangereux, et chassé de sa capitale par les fanatiques, Henri III fait assassiner le duc et s'allie à l'héritier présomptif du trône de France, Henri de Navarre : on pouvait se demander combien durerait cet accord essentiellement politique, lorsque le poignard de Jacques Clément vint trancher la question.

La situation d'Henri de Navarre paraissait alors singulièrement favorable : il devenait le représentant du parti national contre la coalition étrangère, et l'on ne trouvait à lui opposer que la candidature un peu ridicule du cardinal de Bourbon, Mais, à vrai dire, et quelle que fût la légalité de ses prétentions, rien n'était moins certain que son triomphe ; les haines religieuses ne pouvaient abdiquer et Henri III, instruit par les événements, avait bien jugé de la situation lorsqu'à son lit de mort, il lui affirmait qu'il ne pourrait régner qu'à la condition de se convertir. Il fallut que le chef des réformés, après avoir en vain appelé à la rescousse Hollandais, Anglais et Allemands contre les envahisseurs espagnols, en passât par là pour conquérir Paris.

L'intolérance pouvait donc sembler victorieuse, n'eût été le caractère du nouveau roi et les idées d'une partie de son entourage. Les opinions sont assez partagées lorsqu'il s'agit de déterminer la pensée exacte d'Henri de Navarre en matière religieuse. Guizot, qui, en monarchiste « doctrinaire » et protestant convaincu, l'a étudié avec amour, prend le parti de diviser son règne en deux étapes ; il étudie d'abord Henri IV roi protestant, puis Henri IV roi catholique. C'est beaucoup dire dans un sens et dans l'autre ; mieux vaudrait, semble-t-il, ne pas s'arrêter à ces caractéristiques apparentes, et distinguer simplement dans ce règne la période

de guerres et la période d'administration. Il y eut, en ce monarque, un chevalier et un homme d'Etat ; mais il n'y eut probablement en lui, à aucun moment de son existence, un dévot ni, à plus forte raison, un fanatique. Lorsqu'on parle d'Henri IV, il faut toujours songer à son aïeule Marguerite de Navarre et à son contemporain Montaigne ; il n'eut peut-être pas, il est vrai, la foi relative de la protectrice de Marot, et d'autre part, il eut ce qui manquait un peu au sceptique périgourdin, l'enthousiasme et la bravoure ; mais, somme toute, c'est par une synthèse de la tolérance de l'une et du relativisme de l'autre qu'on peut définir le plus simplement l'opinion d'Henri de Navarre, et expliquer aussi bien sa conversion intéressée que sa modération sincère.

Ce qui contribua aussi à assurer sous son règne une certaine liberté de conscience, ce fut ce qui se passa, au lendemain de son avènement, parmi les ennemis de la veille et même au sein de son entourage. On peut constater, dans l'Histoire universelle de d'Aubigné, avec quelle impudence les ligueurs les plus farouches se ralliaient à la monarchie nouvelle, et avec quel empressement les courtisans protestants se convertissaient à l'instar du roi. On comprendra quelle devait être l'indignation des huguenots les plus fervents,et comment ceux-là mêmes qui,avec Sully [1], furent les premiers à conseiller au roi de renoncer au protestantisme, sans d'ailleurs consentir eux-mêmes à l'imiter, le décidèrent aussi à prendre sous sa protection ses anciens coreligionnaires. Il avait d'ailleurs pour ministre ce Duplessis-Mornay, « le pape des huguenots », thélogien disputeur et politique modéré [2], dont un quatrain de l'époque vantait la tolérance en disant :

..... qu'il fut fidelle à sa Secte
Sans estre infidelle à son Roy.

1. Cf. SULLY, *Economies royales*, coll. Michaud, t. II, p. 81-100.

2. On soutient cependant qu'il est le véritable auteur du *Vindiciæ contra tyrannos*, longtemps attribué à Hubert Longuet, et où l'on prêche déjà le droit de résistance et la légitimité du régicide. (Cf. *Revue Hist*, nov. et décem. 1892.)

Henri IV commença par se concilier, dans les limites du possible, le parti catholique ; en 1595, il fixa, dans l'édit de Folembray, les conditions, assez onéreuses, de sa réconciliation avec Mayenne ; le Parlement s'opposa jusqu'en avril 1596 à enregistrer cet édit, si favorable pourtant à la pacification du royaume. Cette mesure se rattachait d'ailleurs à la réconciliation récente du roi avec le pape, que Mayenne avait lui-même fort approuvée. «Cela, disait Henri IV dans les considérants de l'édit, nous a mieux fait sentir qu'auparavant le but de ses actions, recevoir et prendre en bonne part ce qu'il nous a remontré du zèle qu'il a eu pour la religion, et louée l'affection qu'il a montrée à conserver le royaume en son entier, duquel il n'a fait ni souffert le démembrement lorsque a prospérité de ses affaires semblait lui en donner quelque moyen ; et ce qu'il n'a pas voulu faire non plus depuis qu'étant affaibli, il a mieux aimé se jeter entre nos bras que de s'attacher à d'autres remèdes qui pouvaient encore faire durer la guerre longuement, au grand dommage de notre peuple. C'est ce qui nous a fait désirer de reconnaître sa bonne volonté, de l'aimer et traiter à l'avenir comme notre bon parent et fidèle sujet[1]. » Mayenne, en effet, n'avait jamais été aussi cruel que les autres chefs catholiques; il semblait d'ailleurs bien désabusé en matière d'intolérance, et ce qu'il y a de certain, c'est qu'il resta jusqu'à sa mort l'allié le plus fidèle de la monarchie tolérante. S'il n'avait été un homme politique agissant pour son propre compte, on pourrait le comparer à ce Blaise de Montluc, qui, sur la fin de sa vie, retiré dans son château d'Estillac, racontait froidement les massacres qu'il avait dirigés par ordre du roi Charles IX, mais avouait aussi qu'il avait conçu quelques doutes sur l'efficacité réelle des persécutions, et se demandait s'il ne vaudrait pas mieux réunir toutes les forces du royaume dans a lutte contre l'étranger, plutôt que de les épuiser dans les guerres civiles.

1. *Mémoires de la Ligue*, t. VI, p. 349.

Réconcilié avec les catholiques, Henri IV s'occupa de satisfaire les protestants. A cet effet, il promulgua , en 1598, l'édit de Nantes. Il avait eu déjà à subir maintes fois les plaintes des réformés, bien que, dès son avènement, il eût assuré le maintien d'une liberté de conscience plus effective qu'elle ne l'avait jamais été jusqu'alors : dans cette période, les protestants avaient eu en effet toute liberté de réunion, avant même qu'elle leur fût assurée officiellement [1]. Le roi avait remis en vigueur les édits les plus favorables de son prédécesseur ; il avait en outre autorisé le culte réformé aux environs de Paris, et s'était contenté de l'interdire dans huit cents villes et trois cents bailliages ou sénéchaussées, comme il avait dû le promettre dans son traité avec la Ligue. Ces mesures avaient été confirmées et même développées par les deux édits de Nantes, en 1591 et 1593, et celui de Saint-Germain en 1597 ; celui-ci fut d'ailleurs le premier que le Parlement de Paris, et à sa suite les Parlements de province, aient consenti à enregistrer sur les instances pressantes du roi. D'autre part, les assemblées protestantes, qui, chaque jour, prenaient un caractère plus nettement politique, commençaient à se demander si la Réforme n'avait pas droit à autre chose qu'à la tolérance. Par ces revendications, d'ailleurs légitimes, Henri IV était nécessairement conduit à prendre des mesures qui, étant donnée l'intolérance persistante des esprits, ne pouvait être qu'un compromis imparfait et d'une valeur momentanée. C'est ainsi qu'abandonné par les principaux chefs protestants, il se décida enfin à promulguer l'édit de Nantes. Il y eut encore un long débat au Parlement lorsqu'il s'agit d'enregistrer cet édit. Le roi y vint en personne, et déclara énergiquement qu'il désirait une solution immédiate et favorable. Il dit, selon Voltaire : « **Il s'agit maintenant de faire cesser tous faux bruits ; il ne faut plus faire de distinction de catholiques et de huguenots; il faut que tous soient bons Français, et que les catholiques**

1. Cf. Guizot, *Histoire de France*, t. III, p. 518-27.

convertissent les huguenots par l'exemple de leur bonne vie, mais il ne faut pas donner occasion aux mauvais bruits qui courent par tout le royaume: vous en êtes la cause pour n'avoir pas promptement vérifié l'édit [1]. » Enfin, sur les instances du président de Thou, le Parlement céda et l'édit fut mis en vigueur.

Cependant, rien ne démontre mieux combien il restait de progrès à faire aux idées de tolérance que l'opposition acharnée du parti catholique à cette innovation, qui, bien loin d'être la proclamation de la véritable liberté de conscience, n'était à vrai dire qu'une amélioration à l'égard des seuls protestants des édits de tolérance qui leur avaient été précédemment accordés.

Par cet édit [2], on reconnaissait pleine liberté pour le culte domestique et privé. Quant au culte public, il était autorisé dans les châteaux des seigneurs hauts justiciers (ils étaient trois mille cinq cents) et chez les autres gentilshommes pourvu qu'il n'y eût pas plus de trente assistants, puis dans deux villes ou bourgades (au lieu d'une) par bailliage ou sénéchaussée ; enfin, s'il restait interdit à Paris même, il était en revanche autorisé à Ablon, que l'on remplaça bientôt par Charenton, moins éloigné de la ville. De plus les chambres mixtes, (*chambres de l'édit*) étaient maintenues, et l'on confirmait aux protestants l'admissibilité à tous les emplois publics. L'Etat devait appointer de 165.000 livres par an les ministres et régents protestants dans les écoles ; enfin, on laissait aux réformés pour huit ans encore les villes fortes qu'on leur avait accordées, et pour lesquelles le roi devait supporter l'entretien des fortifications et la solde des garnisons. Mais ce qui était plus important, c'est qu'on leur reconnaissait le droit de se réunir en synodes sans autorisation préalable, et en assemblées politiques avec l'approbation du roi.

1. Cf. VOLTAIRE, *Histoire du Parlement*, ch. XL.
2. Cf. : GUIZOT, *Histoire de France*, t. III, p. 528-30 : — J. SIMON, *op. cit.*, p. 138.

Le parti catholique fut naturellement outré ; mais le roi maintint énergiquement sa décision, et peut-être crut-il avoir trouvé la véritable et définitive solution de la question religieuse en France. Il ne garda pas longtemps cette illusion. Catholiques et protestants réclamaient également contre cette mesure, incomplète pour les uns, excessive pour les autres, et l'acharnement des deux partis montrait bien l'impossibilité de résoudre par une mesure juridique cette question de la tolérance, qui exigeait au préalable une éducation morale dont on avait à peine posé les bornes à cette époque.

L'assassinat du roi en fut la triste démonstration ; la mort d'Henri IV devait d'ailleurs détruire en grande partie l'effet de cet édit, dont l'application était subordonnée à l'énergie favorable du pouvoir royal. Le protestantisme le comprit, et il accusa les chefs du parti catholique de complicité dans le crime de Ravaillac. Voltaire a fort bien répondu, lorsqu'il a dit en parlant de ce fanatique : « Cet homme n'avait d'autres complices que les sermons des prédicateurs et les discours des moines...... Ravaillac ne fut que l'instrument aveugle de l'esprit du temps, qui n'était pas moins aveugle [1]. »

Ainsi, Henri IV et ses conseillers, en rédigeant l'édit de Nantes, n'avaient fait que constituer en une plus solide organisation politique le parti protestant. Ils n'avaient pu, à cette époque de fanatisme, assurer la véritable liberté de conscience ou du moins une tolérance durable à la religion ni, à plus forte raison, à la pensée indépendante.

III

Comme apôtre de la tolérance, L'Hospital domine évidemment la fin du XVI[e] siècle, bien que sa tentative personnelle ait échoué. Mais on vit encore, en ces cinquante an-

1. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, ch. CLXXXIV.

nées de guerres civiles, plus d'un guerrier, lettré ou philosophe, élever la voix en faveur de la modération et proclamer le droit à la liberté de conscience.

Il faut tout d'abord mettre hors de pair François de la Noue, figure éminemment originale et sympathique. La Noue « Bras-de-Fer » fut à la fois un guerrier courageux et loyal et un partisan déclaré et irréductible de la tolérance; il fut donc le prototype, à un point de vue plus spécial, il est vrai, des « pacifistes » modernes. Chose curieuse, il n'y eut jamais en lui véritable incompatibilité entre son métier de soldat et ses idées de modération. Par exemple, il écrit une apologie de la guerre, mais il se hâte d'ajouter cette restriction : « Tout cela, a la verité, est digne de remuneration et de louange, mesmement (c'est-à-dire surtout) quand ceux qui marchent par ces sentiers, et souffrent ces travaux, maintiennent une cause honneste, et en leurs procedures, se montrent pleins de valeur et de modestie.» Ce qui le navre en effet, c'est de voir combattre Français contre Français, et souvent même amis contre amis. Plusieurs passages de ce qu'on a coutume d'appeler ses *Mémoires* [1] sont, à ce sujet, très caractéristiques. Il décrit, par exemple, l'entrevue qui eut lieu à Toury pendant une trêve, et montre les effusions amicales entre protestants et catholiques, qui ne songent pour le moment qu'à se donner des conseils réciproques. « Les catholiques, dit-il, qui imaginoient que ceux de la religion fussent perdus, les exhortoient de penser a eulx, et de ne s'obstiner pas a donner entree a ceste misérable guerre, en laquelle il faudroit que les propres parents s'entretuassent. Eux respondoient l'avoir en detestation, mais qu'ils estoient asseurez, s'ils n'avoient recours à la defense. qu'on les traiteroit de la mesme façon que plusieurs aultres de la religion, qui avoient esté cruellement occis en plusieurs endroits de la France. Bref, chacun s'incitoit a paix, et a persuader les

1. C'est en réalité le vingt-septième de ses *Discours politiques et militaires* ; on les trouvera in collection Petitot, 1re série, t. XXXIV.

grands d'y entendre. Aucuns, qui, un peu a l'escart, consideroient ces choses plus profondément, deploroient le discord public, source de maux futurs ; et quand ils venoient encore a repenser en eulx mesmes que toutes les caresses qu'on s'entrefaisoit seroient converties en meurtres sanglans, si les superieurs donnoient un petit signe de combattre, et que, les visieres estant abattues, et la prompte fureur ayant bandé les yeux, le frere quasi ne pardonneroit à son frere, les larmes leur sortoient des yeux. » C'est parmi ceux-ci qu'était sans doute La Noue ; il ajoute d'ailleurs : « Je me trouvois là du costé de ceux de la religion, et puis dire que j'avois, de l'autre part, une douzaine d'amis que je tenois chers comme mes propres frères, et qui me portoient une affection semblable ». Le récit qu'il fait de la bataille de Dreux produit une impression analogue ; voici, en effet, comment il en dépeint les préliminaires : « Chacun alors se tenoit ferme, repensant en soi-mesme que les hommes qu'il voyoit venir vers soi n'estoient Espagnols, Anglois ni Italiens, mais François, voire les plus braves, entre lesquels il y en avoit qui estoient ses propres compagnons, parents et amis, et que dans une heure il faudroit se tuer les uns les aultres, ce qui donnoit quelque horreur du fait, neanmoins sans diminuer de courage. »

Les convictions religieuses de la Noue et son loyalisme étaient si incontestablement établis, qu'au moment du siège de la Rochelle, en 1572, il se trouva dans une situation presque invraisemblable. Sa réputation d'impartialité lui ayant valu d'être chargé par le roi de négocier la paix, en qualité de neutre auprès des Rochelois, il trouva d'abord un accueil assez froid auprès de ses coreligionnaires, mais bientôt se vit offrir le commandement de la place. « La Noue n'hésita plus, dit Guizot, et devint sous l'autorité du maire, Jacques Henri, le chef militaire de la Rochelle, où Charles IX l'avait envoyé pour faire la paix. Le roi l'autorisa à accepter cette singulière situation. La Noue s'y conduisit si loyalement, et tout le monde était si convaincu de sa bonne foi comme de sa

bravoure, que pendant trois mois, il commanda, dans la Rochelle et présida aux préparatifs de la défense, tout en tâchant de faire prévaloir les chances de la paix A la fin de février 1573, il reconnut l'impossibilité de sa double mission, et il sortit de la Rochelle, laissant la place en meilleur état qu'il ne l'avait trouvée, sans que le roi ni les Rochelois se crussent en droit de se plaindre de lui [1]. » C'est de 1580 à 1585 que, prisonnier des Espagnols et nécessairement désœuvré, le guerrier se fit écrivain; non seulement il raconta ses campagnes, non seulement il versa dans son œuvre toute son expérience des choses de la guerre, mais encore il justifia la seconde épithète dont il qualifiait ses *Discours*, et traita la question de la politique religieuse. La Noue redoutait pour son pays les conséquences néfastes de l'intolérance. « La France, disait-il, s'en va peu a peu versant, et est prochaine de faire une lourde chute. » Il ne comprenait pas qu'on s'obstinât à lutter entre chrétiens, alors que, dans l'empire romain, les païens, les juifs, les chrétiens, les ariens avaient longtemps vécu côte à côte et sans guerroyer les uns contre les autres, et alors que l'Europe centrale donnait elle-même l'exemple de la paix. La Noue s'illusionnait évidemment sur la vie véritable de l'ancien empire chrétien et sur l'apparente pacification de la Suisse et de l'Allemagne ; mais, si les exemples par lui choisis étaient inexacts, du moins le principe était-il juste et utile. Il s'irritait aussi de voir les catholiques attribuer calomnieusement de mauvaises mœurs aux hérétiques, et adjurait ses contemporains de ne pas confondre la haine du prochain avec le zèle religieux [2]. Il n'était donc pas étonnant qu'il appelât L'Hospital : « notre Caton » [3] ; et, d'autre part, c'était à bon droit que Montaigne considérait comme un des plus « remarquables evenemens » de son temps « la constante bonté, doulceur de mœurs, et

1. Guizot, *Histoire de France*, t. III, p. 366.
2. Cf. La Noue, *Discours politiques et militaires*, Disc. III.
3. *Ibid.*, Disc. I, 2.

facilité consciencieuse de Monsieur de la Noue, en une telle injustice de parts armees (vraye eschole de trahison, d'inhumanité et de brigandage) »[1].

A côté de L'Hospital et de La Noue, il faut placer les auteurs de la *Satire Ménippée*, dont l'influence fut moins directe sur l'évolution des idées de tolérance et le rôle moins actif, mais qui cependant ne furent pas de purs théoriciens, puisqu'ils combattirent le fanatisme toujours menaçant. A vrai dire, le pamphlet survint à l'heure de l'apaisement ; mais il en était la justification utile, et l'indispensable complément littéraire. Les auteurs de la *Ménippée* ne sont nullement des hérétiques ; ce sont des indépendants et, pour plus de précision, des gallicans : l'un d'eux, Pierre Pithou, n'était-il pas, en effet, l'auteur d'un ouvrage bien connu sur les *Libertés de l'Eglise gallicane?* A chaque page de la *Satire* reviennent des prostestations indignées contre ces catholiques intolérants qui introduisent en France les armées étrangères, et appellent en ce pays avide de liberté les pires suppôts du despotisme ecclésiastique. « O Paris, qui n'est plus Paris, s'écrie d'Aubray mais une spelunque de bestes farouches, une citadelle d'Espagnols, Wallons et Napolitains, un asyle et seure retraite de voleurs, meurtriers, assassinateurs, ne veux-tu jamais te ressentir de la dignité et te souvenir qui tu as esté, au prix de ce que tu es ? Ne veux-tu jamais te guerir de ceste frenesie, qui, pour un legitime et gracieux roy, t'a engendré cinquante roytelets et cinquante Tyrans ? Te voilà aux fers, te voilà en l'Inquisition d'Espagne, plus intolerable mille fois et plus dure à supporter aux esprits nez libres et francs, comme sont les François, que les plus cruelles morts dont les Espagnols se sçauroient adviser. »

Ce fut un tolérant aussi, que l'excellent historien de Thou, qui malheureusement écrivit en latin, et, par là, donna une moindre portée à son récit impartial et souvent indigné que le Saint-Siège eut le triste courage de mettre à l'index.

1. MONTAIGNE, *Essais*, l. II, ch. XVII, in t. II, p. 397.

Un autre auteur contemporain traite également, et d'ailleurs d'une façon plus directe, la question du pouvoir des souverains en matière de religion. Jean Bodin, en effet, dans sa *République*, laissait bien entendre qu'à son avis il vaudrait mieux ne pas provoquer de discussions de ce genre, en s'abstenant de raisonner sur la foi et les croyances (et c'est probablement ce qui le sauvegarda des persécutions coutumières); mais, d'autre part, il repoussait l'emploi de la contrainte, et citait à ce propos la pensée de Théodoric, roi des Goths : « *Religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat invitus* [1]. » Et Bodin basait ses affirmations sur les conséquences possibles de l'intolérance; car, d'après lui, les persécutions devaient nécessairement conduire à l'athéisme. Mais, s'il eût publié son bizarre *Heptaplomeres*, qui reste encore inédit à l'heure actuelle, on aurait vu qu'il était naturellement acquis aux idées de modération, puisqu'il professait sur les reli ions révélées une opinion assez proche de celle de Despériers, ou du moins de Rabelais ; pour lui, la religion naturelle est la seule rationnelle ; les religions, qui n'en sont que l'expression imparfaite ou inexacte se valent toutes, et, par conséquent, toutes ont droit à la même liberté [2].

Telle était l'opinion que Bodin, à l'époque même où les protestants obtenaient une tolérance relative par l'avènement d'Henri de Navarre, n'osa pas rendre publique. Ce livre, en effet, aurait eu plus de retentissement, momentané du moins, que les œuvres publiées dans la première moitié du siècle car, les guerres étant terminées, le problème religieux devenait moins aigu; le silence se faisait autour de ces questions, qui étaient reléguées au second plan, tandis que la question morale prenait la première place. Mais précisément, un penseur écrivait alors, qui, sur ce terrain nou-

1. Cf. Paul JANET, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 251-2.
2. Cf. BAUDRILLARD, *Publicistes modernes*, Paris, 1862. (J. Bodin et l'*Heptaplomeres*.)

veau, et peut-être inconsciemment ou du moins involontairement, devait jouer un rôle très important dans la propagande en faveur de la liberté de conscience : ce philosophe, c'était Montaigne.

Montaigne, en toute circonstance, fut un homme prudent : il l'était physiquement, si l'on peut dire, comme on put l'apprécier lorsqu'il s'en alla prendre l'air à Libourne tandis que Bordeaux était ravagé par la peste ; mais il l'était aussi psychologiquement, et peut-être fut-ce pour cette raison qu'il ne fit jamais trop ouvertement l'apologie de la tolérance. Toutefois, s'il en fut ainsi, cette cause cependant fut la moindre, car il est étonnant que Montaigne, étant donnée son habitude de tout rapporter à sa propre personnalité et de se désintéresser de tout ce qui ne pouvait se plier à cet « égotisme », ait songé parfois à protester contre les crimes du fanatisme. C'est même là plutôt qu'en son chapitre un peu classique et trop littéraire sur l'amitié, que l'on peut trouver tous les éléments d'une réhabilitation sentimentale, si l'on peut dire, de Montaigne ; car ces protestations démontrent qu'en lui, derrière l'observateur absorbé par l'étude et l'analyse de son *moi*, il y avait un homme capable de sentiment désintéressé, aussi désintéressé du moins que peut l'être un sentiment humain.

Montaigne, nous l'avons vu, a dit quelques paroles élogieuses au sujet de Castellion et de La Noue, mais il ne les a pas examinés particulièrement au point de vue de la tolérance. Au contraire, c'est sous cet aspect qu'il a étudié et réhabilité l'empereur Julien. Il s'apitoie sur le sort des juifs en Portugal, et rappelle, d'après le récit de l'évêque Osorius, les mesures cruelles prises à leur égard par le roi Emmanuel, qui les avait bannis et leur enlevait leurs enfants [1]. Cependant, son récit semble un peu froid : le scepticisme de Montaigne ne lui permettait pas de s'indigner outre mesure. Le célèbre jésuite Mariana, dans son *Histoire d'Espagne*, a su

1. Cf. MONTAIGNE, *Essais*, l. I, ch. XL, in t. Ier, p. 263-4.

faire de ce même récit une éloquente protestation en faveur de la liberté de conscience [1]. C'est également avec calme que Montaigne s'extasie sur la force d'âme de cinquante hérétiques Albigeois, qui, « en la ville de Castelnau Darry, souffrirent à la fois, d'un courage determiné, d'estre bruslez vifs en un feu, avant desadvouer leurs opinions » [2].

Deux considérations particulières devaient cependant faire de Montaigne un tolérant. C'était d'abord son grand bon sens et, si l'on peut dire, le rationalisme de ce contempteur de la raison : s'il en faut donner un exemple, qu'on se rappelle son opinion sur les sorciers, qui, d'après lui, ont simplement « l'imagination blessee » [3]. Quant à la seconde tendance qui devait conduire Montaigne à la modération, c'était sa haine instinctive de la cruauté. « Ce que j'ay de bien, dit-il en effet, je l'ay au rebours, par le sort de ma naissance ; je ne le tiens ny de loy, ny de precepte ou autre apprentissage, L'innocence qui est en moi est une innocence niaise ; peu de vigueur et point d'art. Je hay, entre autres vices, cruellement la cruauté, et par nature et par jugement, comme l'extreme de tous les vices [4]. » Il ne faut pas oublier non plus que Montaigne faisait preuve d'un bon sens et d'une bénévolence à peine admis à notre époque en reprochant aux Espagnols leurs sévices à l'égard des peuples sauvages de l'Amérique [5], et en raillant, deux siècles avant Montesquieu, ses contemporains de ce qu'ils se croyaient en droit de réduire à l'esclavage ou d'exterminer ces êtres humains, sous le simple prétexte qu'ils ne portaient point de hauts-de-chausses [6].

Mais ce qui donne à Montaigne une toute autre impor-

1. Cf. J. Mariana, *Historiæ de rebus Hispaniæ*, Tolède, 1592, t. ii, l. XXVI, ch. XIII.)
2. Montaigne, *Essais*, l. I, ch. XL, p. 264.
3. Montaigne, *Essais* l. III, ch. XI, p. 114.
4. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. XI, p. 114.
5. *Ibid.*, l. III, ch. VI, p. 142-9.
6. Cf. *ibid.*, l. I ; ch. XXX, p. 218.

tance dans l'histoire de la tolérance religieuse, et ce qui lui permit d'exercer une influence considérable sur l'évolution de ce principe, ce fut sa philosophie, ou du moins les tendances générales qu'elle manifestait. « Le scepticisme, disait Perrens, se rencontre dans tous les temps, mais, sporadique au moyen âge, il devint à la fin du XVIe siècle, par un concours de circonstances vraiment extraordinaires, la tentation d'un grand nombre d'esprits justes et même de cœurs généreux [1]. » Ce qui en effet caractérise Montaigne, c'est qu'il substitua au scepticisme implicite ou du moins non raisonné de Marot, de Bonaventure Despériers et de Rabelais, une doctrine pour ainsi dire scientifique : il démontra que tout est relatif à l'homme ; en un mot, il fonda le subjectivisme. « Allez, mon tuteur, écrivait Mme du Deffand à Walpole, contempteur de Montaigne, c'est le seul bon philosophe et le seul bon métaphysicien qu'il y ait jamais eu. Ce sont des rapsodies, si vous voulez, des contradictions perpétuelles, mais il n'établit aucun système ; il cherche, il observe, il reste dans le doute ; il n'est utile à rien, j'en conviens, mais il détache de toute opinion et détruit la présomption du savoir [2]. » Le scepticisme de Montaigne, pour être plus explicite et plus méthodique que celui de Rabelais, pour ne pas naître simplement de ce grouillement de faits et de notions contradictoires qui donnent à l'histoire de Pantagruel une telle apparence de vie et d'humanité, pour être, en un mot, plus dogmatique, était peut être, en conséquence, moins séduisant et surtout moins insinuant; mais il n'était probablement pas inutile que la philosophie sceptique, parvenue, mais pour quelque temps seulement, à son apogée, vînt se cristalliser dans une œuvre précise, sinon doctrinale.

D'autre part, au point de vue religieux, Montaigne, s'il n'atteignait pas à la conception rationnelle et définitive de Despériers, était du moins plus explicite et non moins hardi

1. Perrens, *op. cit.*, p. 44.
2. Mme du Deffand, *Lettre à Horace Walpole*, du 27 octobre 1766.

que Rabelais. Sainte-Beuve a dit de Montaigne qu'il n'avait jamais été « entamé » par le christianisme [1] ; c'est probablement là une exagération, et peut-être serait-il plus exact de dire simplement qu'il n'eut pas le sens de l'idéal, et, en particulier, n'éprouva pas une profonde sympathie pour l'idéal chrétien. Elevé dans la religion catholique, comme, par amour de la tranquillité, il jugeait nécessaire de conserver les croyances coutumières, il n'eut aucune envie de renoncer à la foi de ses ancêtres. D'ailleurs, il était parfaitement hostile au protestantisme, qui, par ses affirmations orgueilleusement dogmatiques sur une question des plus incertaines, avait éveillé le fanatisme et provoqué des guerres civiles. Comment Montaigne aurait-il pu admettre qu'on s'égorgeât pour de tels motifs ? La diversité des religions ne lui semblait-elle pas la plus belle preuve de la vanité des faibles humains ? « Ce qui le dirige dans cette circonstance, comme dans toutes les autres, dit Prévost-Paradol, c'est l'idée que les mouvements incertains et douloureux de l'humanité ne peuvent guère améliorer son sort, c'est un réel dédain pour le sujet même de la querelle ; c'est enfin un mécontentement involontaire contre ceux qui prennent sur eux de troubler inutilement le monde [2]. » Cependant, du moment que la Réforme a eu lieu, il n'admet pas qu'on cherche à la noyer dans le sang de ses fidèles. C'est même à ce seul point de vue qu'il se permet de critiquer ouvertement le catholicisme. Sur la doctrine elle-même, il ne risque aucune affirmation dangereuse ; s'il en fait la critique, c'est d'une manière tout indirecte, par sa morale hédoniste et par son apologie incessante de la nature ; c'est aussi lorsqu'il rappelle et approuve les doctrines si tolérantes des Alexandrins : « De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, dit-il, celle-là me semble

1. Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 2e éd., Paris, 1860, t. iii, p. 204. — Cf. également tome ii.

2. Prévost-Paradol, *Etudes sur les moralistes français*, 8e éd., Paris, 1895, p. 7.

avoir eu plus de vray-semblance et plus d'excuse, qui recognoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'homme et la reverence que les humains lui rendoyent sous quelque nom et en quelque maniere que ce fust [1]. » Peut-être même dépassait-il cette conception, et croyait-il plus certainement encore à la divinité indifférente des épicuriens ; c'est là une impression qui résulte de la lecture de son œuvre ; elle explique que les libertins du XVIIe siècle soient nés de la doctrine des *Essais*, « leur livre cabalistique » [2] ; mais il faut avouer qu'on ne la pourrait appuyer sur aucun passage décisif ou suffisamment explicite.

Il en est tout autrement lorsqu'il s'agit de la lutte contre le fanatisme. Ici, Montaigne se sent sur un terrain plus assuré, psychologiquement parlant, quoique tout aussi dangereux en fait, et il se permet quelques audaces. Il constate combien la guerre est injuste de la part de l'une et de l'autre Eglise. « La justice, dit-il, qui est en l'un des partis, elle n'est que pour ornement et couverture ; elle y est bien alleguée, mais elle n'y est ny receue, ny logée, ny espousée : elle y est comme en la bouche de l'advocat, non comme dans le cœur et affection de la partie. Dieu doit son secours extraordinaire à la foi et à la religion, non pas à nos passions. Les hommes y sont conducteurs et s'y servent de la religion : ce devrait estre tout le contraire [3]. » Il ne craignait pas de faire remarquer qu'on avait vu récemment le catholicisme lui-même affirmer cette grave proposition : « Il est permis au subject de se rebeller et armer contre son prince pour la defense de la Religion [4]. » Les guerres de religion n'étaient donc qu'une occasion de lâcher la bride aux passions les plus

1. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. XII, p. 217-8.
2. Selon le P. Garasse, cf. Perrens, *op. cit.*, p. 44.
3. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. XII, p. 128-9.
4. *Ibid.*, p. 129.

« farouches », *refrénées* en l'homme par les coutumes et les lois; elles *n'étaient*, en un mot, qu'un prétexte à crimes absurdes et barbares. C'est ainsi que la religion devenait immorale. « Je voy cela evidemment, disait Montaigne, que nous ne prestons volontiers à la devotion que les offices qui flattent nos passions. *Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrestienne*. Nostre zele fait merveilles, quand il va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque complexion ne l'y porte, il ne va ny de pied ny d'aile. Nostre religion est faicte pour extirper les vices : elle les couvre, les nourrit, les incite. Il ne faut point faire barbe de foarre à Dieu, comme on dict [1]. » Et, non content de fustiger ainsi les fanatiques, Montaigne déclarait même que les plus sincères parmi les défenseurs acharnés des dogmes se trouvaient trop fréquemment conduits par leur zèle religieux à des excès de toutes sortes. « Il est ordinaire, disait-il, de voir les bonnes intentions, si elles sont conduites sans modération, pousser les hommes à des effects tres-vicieux. En ce desbat, par lequel la France est à present agitée de guerres civiles, le meilleur et le plus sain party est sans doute celuy, qui maintient la religion et la police ancienne du pays. Entre les gens de bien toutesfois, qui le suyvent (car je ne parle point de ceulx, qui s'en servent de pretexte, pour, ou exercer leurs vengeances particulieres, ou fournir à leur avarice, ou suivre la faveur des princes : mais de ceulx qui le font par vray zele en faveur de la religion, et saincte affection, à maintenir la paix et l'estat de leur patrie) de ceulx-cy, dis-je il s'en voit plusieurs, que la passion pousse hors les bornes de la raison, et leur faict parfois prendre des conseils injustes, violents, et encore temeraires [2]. »

On sent combien toute cette critique des guerres de reli-

1. *Ibid.*, p. 130.
2. Montaigne, *Essais*, l. II, ch. XIX, p. 402-4.

gion se rattache intimement à la doctrine générale de Montaigne. Tolérant par tempérament, il l'est aussi par raison, et c'est ainsi qu'il en vient, non seulement à prêcher la modération, mais encore à la justifier, puisqu'il démontre la relativité essentielle de la science humaine, et plus particulièrement des croyances religieuses. Son « Que sais-je », outre qu'il est l'expression spontanée de sa pensée même, est en outre pour lui un moyen de parvenir à la liberté de conscience par la suppression de la cause nécessaire et suffisante du fanatisme : le dogme. Voltaire, qui ne fut pas toujours aussi juste, renvoyait « qui veut apprendre à douter » au chapitre XI du Livre III des *Essais* [1] : c'est précisément là le chapitre où Montaigne proposait une opinion vraiment originale, et singulièrement scientifique pour l'époque, sur la psychologie des prétendus sorciers ; mais on y trouve aussi des affirmations, non moins importantes que les passages plus connus de l'apologie de Raymond de Sebonde, sur la vanité du raisonnement humain. Montaigne s'y lamente que « s'escarmouche le monde, en mille question desquelles, et le pour et le contre est faux » [2]. Façon originale de poser les antinomies, et qui du moins avait l'avantage d'amener Montaigne à cette conclusion en laquelle se synthétisent et son scepticisme et les conséquences qu'il en peut tirer : « Après tout, c'est mettre ses conjectures à un haut prix, que d'en faire cuire un homme tout vif [3]. »

C'est par là que Montaigne, à côté des théoriciens et des apôtres de la liberté de conscience, travaillait, et plus utilement peut-être, à transformer la mentalité humaine, et à préparer un terrain favorable à l'avènement de la tolérance.

1. Selon la coutume de Montaigne, le titre de ce chapitre n'a aucun rapport avec ce qu'il contient de plus important ; ce titre est en effet : *des Boiteux*.
2. MONTAIGNE, *Essais*, l. III, ch. XI, p. 277.
3. *Ibid.*, p. 283.

IV

Au moment où nous parvenons au début d'un nouveau siècle, dont la tendance principale consistera en une incessante et multiple réaction contre les tentatives et les résultats, incomplets d'ailleurs, du siècle précédent, il n'est peut-être pas inutile de résumer dans ses grandes lignes le rôle si important de ce XVIe siècle dans l'évolution de l'idée de tolérance et de chercher à synthétiser les résultats acquis en une formule unique et générale.

La Renaissance littéraire et esthétique, l'humanisme et le réveil de l'art antique, marque la fin du moyen âge et, de plus, provoque un premier mouvement de réaction modérée et peut-être inconsciente contre les tendances fondamentales du Christianisme, en modifiant les mœurs et en instituant un nouvel idéal moral dans les pays en apparence les plus orthodoxes et particulièrement en Italie.

Puis, par une influence directe de cette rénovation du rationalisme antique, et en même temps par une influence indirecte du paganisme moral des philosophes italiens et du clergé romain, se manifeste dans l'Europe septentrionale un mouvement religieux qui devient bientôt une véritable révolution, et qui constitue à la fois une application des théories rationalistes à la théologie et une réaction contre l'immoralité des ecclésiastiques et des moines et contre le scepticisme qui en est et la cause et la conséquence. C'est ainsi que se posait, à l'aube du XVIe siècle, et sous de multiples aspects, la question religieuse.

Enfin, grâce à l'imprimerie, les doctrines nouvelles progressent, favorisées au début par une certaine inertie du parti orthodoxe. Des stoïciens, des épicuriens, voire même des panthéistes, mais surtout des sceptiques et des partisans de la Réforme, secouent ouvertement le joug de la domination romaine. Les persécutions commencent alors, et malgré l'intervention de penseurs tolérants et modérés, la répression

devient sans cesse plus sanguinaire et plus dangereuse. Ne pouvant justifier les crimes que par de nouveaux crimes, les fanatiques de tous les partis rêvent, dans les pays où respectivement ils dominent, une extermination générale des dissidents.

C'est ainsi que se pose en Europe, avec plus d'acuité et d'urgence qu'elle n'en eut jamais, la question de la tolérance. Les tentatives de Castellion en Allemagne, de Marguerite de Navarre, Despériers et Rabelais en France, ne réussirent qu'à favoriser les progrès des idées d'indépendance, sans qu'il en résultât pour le moment aucune conséquence pratique. D'ailleurs, la question se déplaçait légèrement, et, d'exclusivement religieuse, elle devint bientôt à demi politique.

Par suite, les persécutions et les massacres cédèrent la place aux guerres de religion ; de celles-ci, il résulte bien, à vrai dire, et grâce à la diplomatie et au scepticisme du chef de la Réforme, un premier succès en faveur de la tolérance. Mais, comme on l'a vu, cet édit de Nantes, étant la conclusion de guerres civiles et non l'aboutissement d'une évolution morale, n'avait pas la portée que lui attribuèrent les contemporains. Ce fut simplement une trêve incomplète et momentanée que signèrent les fanatiques des deux partis.

Cet acte imparfait et bientôt caduc peut apparaître comme un résultat bien faible pour cette formidable poussée d'idées indépendantes, pour ces révolutions multiples et ces guerres incessantes, qui firent du XVIe siècle en Europe un des moments les plus caractéristiques dans l'évolution de l'humanité. La conséquence la plus réelle, ce fut que désormais, en France du moins, et après quelques fluctuations au temps de la Ligue, le libéralisme, et l'on pourrait presque dire le républicanisme politiques se trouvèrent nécessairement liés à l'opposition anticatholique : c'est de cette époque que date une fusion intime entre les idées religieuses et les idées politiques. Ce résultat qui, de prime abord, ne semblait pas devoir favoriser la propagande pour la liberté de conscience, joua cependant à ce point de vue un rôle considérable, puis-

que par là, même sans Voltaire, la Révolution se fût probablement estimée moralement obligée de proclamer la tolérance, et même la liberté religieuse.

Pourtant, au milieu de ce bouleversement général de l'édifice social, une direction s'était nettement dessinée : on peut dire que cette révolution s'était effectuée en faveur du principe de liberté ; et elle avait obtenu, quoi qu'il en semble, un véritable succès dans cet ordre d'idées. « La liberté de conscience ne doit pas être considérée seulement comme le droit de croire librement, elle doit être aussi regardée comme le fait de penser par soi-même d'une manière indépendante [1]. » C'est la liberté de la pensée en ce sens bien spécial, c'est-à-dire l'habitude de penser par soi-même et en outre la sympathie pour toute pensée humaine, qu'on la juge exacte ou inexacte, que le XVIe siècle a donnée en quelque mesure à l'humanité.

Par conséquent, les résultats généraux du XVIe siècle pourraient se formuler ainsi : dans la première période, plaidoyer en faveur de la tolérance par Castellion, et libération « psychologique » de la pensée par les œuvres d'Erasme, Rabelais et peut-être ses amis ; puis, dans la seconde moitié du siècle, avec L'Hospital et Henri IV, avantages appréciables obtenus au point de vue légal en faveur de la liberté de conscience. De plus, dans cette seconde période, toute la conclusion philosophique du siècle, tout le scepticisme qui nécessairement devait résulter des conflits et des contradictions entre les divers dogmatismes, vint se centraliser dans la doctrine de Montaigne. Mais le peu d'importance que celui-ci attachait au problème religieux, et la prépondérance en son esprit des questions morales et même métaphysiques indiquait déjà l'évolution nouvelle de la pensée, qui allait après une période d'hésitation, et pendant plus de cinquante années, annihiler l'œuvre du XVIe siècle. Le rationalisme

1. Marillier, *La liberté de conscience* (Rapport), p. 106-7. (Extrait du mémoire de M. B. Bourdon, professeur à l'Université de Rennes.)

cartésien ramènera par la métaphysique au dogmatisme : les sceptiques ne seront plus que les libertins, et c'est à peine si la notion de la nécessité de la tolérance et du droit à la liberté de conscience survivra en quelques esprits d'élite.

Cependant, l'œuvre ne fut pas stérile, car le XVIe siècle avait eu le mérite de proposer tout ce qu'exigea le XVIIIe ; ce fut le premier grand siècle dans l'histoire de la civilisation moderne : il fut parfois aussi généreux que le siècle de Voltaire, et, s'il n'eut pas la joie de la victoire, il eut du moins l'honneur de l'initiative.

CHAPITRE IV.

Le XVIIe Siècle.

I

Au XVIIe siècle, les guerres de religion ont cessé en France ; elles ne réapparaissent qu'en Angleterre et dans l'Europe centrale, et sous des formes assez différentes. Mais il y eut en ce siècle une politique et des intrigues religieuses. Nous étudierons donc quelle influence devait avoir sur la liberté de conscience ce nouveau mode de combat entre les divers dogmatismes. Toutefois, pour plus de clarté, il est absolument nécessaire d'établir une distinction très nette entre les deux moitiés du siècle ; et comme, en ce qui concerne la tolérance religieuse, l'époque de la Fronde ne présente qu'un intérêt secondaire, nous n'étudierons spécialement que les deux périodes suivantes : d'abord le gouvernement de Richelieu, puis les cinquante années (1660 à 1710 environ) que l'on a coutume d'appeler le siècle de Louis XIV.

Richelieu, au premier abord, semble avoir été le pire adversaire de la liberté de conscience. Mais cette erreur de point de vue est une conséquence naturelle des équivoques créées par l'édit de Nantes. Richelieu, en effet, ne refusait nullement aux protestants la tolérance que leur avait accordée Henri IV. Peut-être même l'eût-il volontiers étendue et complétée, si, d'autre part, il n'eût pas redouté les conséquences politiques de l'édit, si, en un mot, par nécessité gou-

vernementale, il n'eût été hostile à ce parti, qui ne se contentait plus d'être religieux.

Certes, rien n'est plus inexact que l'affirmation suivante: « On ne peut nier que les réformés se soient, sous Louis XIII, révoltés sans motifs valables [1]. » En tant que religion, le protestantisme avait évidemment droit à la liberté, et la faveur la plus insigne qu'il eut obtenue n'était encore qu'une tolérance toute relative. Seuls les partisans de l'ordre à tout prix pouvaient estimer illégitimes les soulèvements fréquents et les protestations incessantes des réformés. Mais, d'autre part, les rédacteurs de l'édit de Nantes avaient pressenti combien il serait difficile de sauvegarder les réformés, tolérés par le gouvernement, des haines populaires et du fanatisme des irréductibles. C'est pourquoi on leur avait accordé plus de deux cents places fortes dans lesquelles ils pouvaient vivre en toute sécurité ; ce privilège, à vrai dire, expira en 1610, à la mort d'Henri IV, mais les protestants installés dans ces villes fortifiées en restèrent naturellement les maîtres, et ce furent là les citadelles de cet Etat dans l'Etat que redoutait Richelieu. Peu importait en effet au ministre la solide organisation religieuse des réformés ; c'était leur organisation politique qui l'inquiétait, et celle-ci, ils la devaient au gouvernement lui-même. L'assemblée générale convoquée en 1611 à Saumur par la régente Marie de Médicis, avait en effet attribué aux protestants de nouveaux avantages qui les plaçaient dans une situation plus fausse encore, s'il était possible, que celle qu'avait créée l'édit de Nantes. Déjà, en 1601, Henri IV avait voulu compléter son œuvre en accordant aux protestants la présence à la cour de deux mandataires, choisis par le roi sur une liste de six noms, laquelle était établie par de véritables députés élus par les provinces, et réunis en assemblées générales. Ces assemblées avaient pris rapidement un caractère politique ; et cependant, la constitution de 1611, non seulement confirma ce droit à

1. Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. v, p. 330.

des assemblées purement civiles, et par conséquent politiques, mais encore l'étendit, puisqu'elle admit au dessus des assemblées générales, des assemblées dites « de cercle »[1] où seuls siègeraient la noblesse et le tiers état, à l'exclusion des ministres : ces assemblées ne devaient se réunir que dans les cas exceptionnels où il s'agirait de négocier avec le gouvernement, et leurs membres s'engageaient à ne jamais rien révéler de leurs délibérations.

Les protestants se trouvaient ainsi placés dans la situation bizarre d'une nation qui serait pour ainsi dire disséminée à l'intérieur d'une autre nation ; certes, le mot de république, qu'on a si souvent prononcé, était un peu exagéré, puisqu'en somme, les réformés n'en restaient pas moins les sujets de la monarchie, et puisque leurs privilèges avaient simplement pour but d'obvier aux persécutions dont ils devaient nécessairement souffrir, à cette époque de fanatisme, lorsqu'ils se trouveraient en contact direct avec les catholiques. Mais, d'autre part, il est indéniable que cette organisation spéciale et cette possibilité de s'assembler fréquemment et librement sans crainte de représailles pouvaient favoriser l'esprit d'indépendance politique qui, par suite peut-être des circonstances, mais aussi parce que beaucoup d'esprits libres optaient pour la religion nouvelle, avait toujours été la caractéristique des réformés. Leur nombre était d'ailleurs considérable ; les troupes qui constituaient les garnisons de leurs villes fortes pouvaient aisément se grouper en armées pour lesquelles les nobles, hostiles à l'absolutisme monarchique qu'ils prévoyaient déjà, étaient des chefs tout indiqués. Lorsque, vers 1615, les protestants, inquiets du rapprochement toujours plus étroit entre les cours française et espagnole, se décidèrent à venir en aide aux seigneurs mécontents, ils constituèrent, sous les ordres de Rohan et de Condé, une armée assez forte pour que la régente, épouvantée, jugeât bon d'acheter la paix onéreuse et humiliante de Loudun.

1. Le *cercle* était constitué par la réunion de trois provinces.

Les protestants, en tant que parti politique, se trouvaient ainsi conduits à se donner une organisation militaire permanente ; et de là à rêver d'indépendance complète, ce n'était qu'un pas à franchir. Or, les réformés ne se contentèrent pas de vagues aspirations, car, le 10 mai 1621, l'Assemblée générale de la Rochelle vota cet *Ordre et règlement général de milices et de finances, pour les églises réformées de France et souveraineté de Béarn,* qui avait pour but de consacrer cette transformation d'une Eglise en Etat par la constitution d'une armée régulière, solidement hiérarchisée. Les réformés invoquaient d'ailleurs, et non sans raison, le cas de légitime défense : le jeune roi Louis XIII, en effet, mécontent qu'on ne mît pas à exécution l'édit de 1617, qui rétablissait le culte catholique en Béarn et ordonnait aux protestants de restituer les biens ecclésiastiques sécularisés par eux depuis un siècle, venait d'envahir cette province avec une armée ; les protestants, malgré l'avis contraire de Sully et de Duplessis-Mornay, avaient voulu relever cette provocation. Moralement et pratiquement, c'était une faute. Les réformés, n'ayant pas obtenu tous les concours qu'ils avaient espérés, ne purent tenir longtemps en échec les troupes du roi, et ils durent accepter d'abord la paix de Montpellier, qui leur refusait toute assemblée politique et ne leur laissait que deux places fortes, Montauban et la Rochelle, puis, après un nouveau soulèvement sous les ordres de Rohan et Soubise, et la prise de la Rochelle par Richelieu, ils perdirent, par la paix d'Alais, signée en 1629, tous les avantages politiques qu'ils avaient si péniblement obtenus.

Mais, par cet « édit de grâce », Richelieu leur confirmait du moins l'égalité civile et la liberté de culte que leur avait accordée Henri IV. Et d'ailleurs, il les traita toujours aussi équitablement que s'ils eussent été catholiques : il les employa même soit à la magistrature, soit aux finances, soit à l'armée ; et, sous son ministère, les protestants jouirent d'une liberté de conscience tout au moins légale. N'eût été la perte des privilèges politiques dont ils avaient pris

l'habitude, ils auraient pu s'estimer non moins heureux que sous le règne précédent. D'ailleurs, en admettant même que l'abolition de ces privilèges ait toujours paru indispensable à Richelieu, elle ne lui parut du moins immédiatement nécessaire qu'au jour où les protestants songèrent à développer ces institutions politiques et à les appuyer sur une organisation militaire dangereuse pour le pouvoir royal. Ils avaient eu le tort, poussés d'ailleurs par leurs chefs et influencés par les circonstances, de transporter la question du terrain religieux sur le terrain politique. Richelieu eut la magnanimité de ne s'attaquer qu'à la faction, au parti politique, et de laisser libre l'Eglise. C'est là, il est vrai, une interprétation que les catholiques ne voulaient pas admettre, car il leur semblait que l'intolérance fût un titre de gloire. On sait ce qu'écrivait Voiture : « Lorsque, dans deux cents ans, ceux qui viendront après nous liront en notre histoire que le cardinal de Richelieu a démoli la Rochelle *et abattu l'hérésie*, et que par un seul traité, comme par un coup de rets, il a pris trente ou quarante de ses villes pour une fois....., s'ils ont quelques gouttes de sang françois dans les veines, quelque amour pour la grandeur de leur pays, pourront-ils lire ces choses sans s'affectionner à lui [1] ? »

Or ce qui, au contraire, peut inspirer quelque sympathie pour le ministre habile mais implacable de Louis XIII, c'est précisément qu'il ne voulut pas détruire l'hérésie, c'est que sa sévérité se justifia par sa justice, c'est qu'enfin, comme il l'écrivait lui-même au roi, « il voulait seulement *ôter la faction* du milieu de ses sujets ; le reste (la foi) étant un ouvrage qu'il faut attendre du ciel, sans y apporter aucune violence que celle de la bonne vie et du bon exemple » [2]. Richelieu, d'ailleurs, était avant tout un politique ; rien n'est plus douteux que sa ferveur religieuse. « Il est hors de

1. Cf. la prétendue lettre de 1636 à un ennemi supposé du cardinal, laquelle n'est en réalité qu'une apologie.

2. Cité par Lavisse et Rambaud, *Histoire générale*, t. v, p. 341.

doute, a dit Perrens, qu'en matière de religion et même de morale, ce despote, « qui n'avait rien d'un apôtre », fut du moins un apôtre de la tolérance. Il le fut hors du royaume et dans le royaume. Au dehors, rien de plus naturel et de plus traditionnel : l'hérésie ne l'y gênait point ; nos rois avaient toujours suivi d'un œil sans colère les hérétiques de tout pays et les infidèles ottomans. Au dedans, il y eut plus de mérite, puis qu'il dut soutenir contre le protestantisme une lutte acharnée. Tyrannique en administration, il est parfois libéral en doctrine, forçant les contradictoires à vivre d'accord, coupant court, par un ordre formel, aux querelles des Jésuites avec le Parlement, et les faisant attaquer par les gallicans, en même temps, assure-t-on, que les jansénistes par les sceptiques. Il est chez nous un des fondateurs de la liberté de conscience, et c'est à son grand honneur, parce qu'il est un prince de l'Eglise et qu'il dut résister à la poussée populaire dans le sens opposé [1]. » Ce que pensait encore Richelieu à la fin de sa vie, il l'avait déjà dit au début de sa carrière : lorsqu'il avait été ministre pour la première fois, sous les ordres de Concini, il avait publié en janvier 1617 un manifeste où en particulier il se déclarait déjà partisan de la tolérance, « la diversité des religions pouvant bien créer des divisions en l'autre monde, mais non en celui-ci ». Les historiens protestants eux-mêmes ont rendu justice à la modération de Richelieu ; mais ce qu'ils n'ont pas mis en relief, c'est que le cardinal, en distrayant la question de la Réforme de toute complication politique, en obligeant les protestants à se maintenir, pour les revendications ultérieures, sur un terrain exclusivement religieux, leur avait rendu au point de vue moral un service plu important que toutes les concessions de ses prédécesseurs. Grâce à lui, le bien fondé de leurs réclamations, en cas d'atteinte à la liberté de conscience, devint à nouveau incontestable. C'est pourquoi il n'y a rien de paradoxal à déclarer que celui qui prit la Rochelle, celui, en un

1. PERRENS, *Les libertins en France au XVIIe siècle*, p. 99.

mot, qui ruina les aspirations politiques des protestants, sauva par là même la Réforme en tant que religion ; car c'est grâce à lui que la révocation de l'édit de Nantes apparut nécessairement comme une mesure inique à tout esprit, non pas même tolérant, mais simplement impartial.

La modération de Richelieu était d'ailleurs d'autant plus méritoire qu'il lui fallut résister à la poussée des préjugés populaires et des haines ecclésiastiques.

A cette époque, en effet, aussi bien dans les pays protestants que chez les catholiques, l'intolérance religieuse et la superstition régnaient à outrance dans les basses classes de la société ; les pouvoirs politiques et ecclésiastiques trouvaient un grand intérêt à favoriser, non sans machiavélisme, la persistance de l'ignorance et du fanatisme populaires, et ne craignaient pas de les utiliser en certaines circonstances délicates. Un des exemples les plus remarquables de ces croyances superstitieuses, ce sont les procès de sorcellerie qui se perpétuèrent en tous pays jusqu'au temps où Voltaire écrivit.

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, le marquis Isaac de Feuquières, ambassadeur en Suède, dépeignait, dans une curieuse lettre au roi[1], un procès de ce genre avec des détails qui démontrent amplement que, si, au temps de Bossuet, on

1. « Il y a, Sire, en cette ville (Stockholm), les parents de plus de 500 enfants de douze ans, et au-dessous, qui demandent justice contre les sorciers et sorcières qui les mènent au sabbat. Ces petits enfants accusent les mêmes personnes et les figurent, quelques-uns sans les avoir jamais vues, à ce qu'on dit.... Depuis quatre ou cinq jours, ils donnent avis qu'il (le diable) doit brûler trois vaisseaux, le château, et finalement, la plupart de la ville, ce qui met tout le monde en alarme, et il y a plus de 10.000 hommes en garde toutes les nuits. Il y a des gens qui assurent avoir vu, la nuit, des feux en l'air, qui venoient, contre le vent, s'attacher à la flotte. Le peuple cependant, qui est persuadé que les enfants souffriront toujours jusqu'à ce que les sorciers soient morts, demande qu'on en brûle quelques-uns qui sont accusés, et crie : « Leur sang soit sur nous et sur nos enfants », ce qui embarrasse fort les juges, parce qu'ils ne trouvent rien de convainquant ni de justifiant, et on croit, avec cela, qu'il en faudra expédier quelqu'un pour faire cesser le bruit. » (*Lettre au roi*, 26 avril 1676.)

ne croyait pas toujours à Dieu et à ses bienfaits, on croyait du moins au diable et à ses maléfices. On comprend mieux par là que le clergé, cherchant à se débarrasser d'Urbain Grandier, ait réussi à le faire brûler sous l'accusation de sorcellerie ; ce fut d'ailleurs là une affaire très obscure : il y eut peut-être une vengeance personnelle de la part du cardinal de Richelieu[1], mais néanmoins, il est bien évident que les préjugés populaires favorisèrent la condamnation du prêtre accusé par les Ursulines démonomanes[2]. C'est là un des crimes dont Voltaire place le récit sur les murs du palais de la Sottise :

Murs de Loudun, quel nouveau feu s'allume ?
C'est un curé que le bûcher consume :
Douze faquins ont déclaré sorcier
Et fait griller Messire Urbain Grandier.

Puis il poursuit :

Galigaï, ma chère maréchale,
Du parlement épaulé de maint pair
La Compagnie ignorante et vénale
Te fait chauffer en feu brillant et clair
Pour avoir fait pacte avec Lucifer.

Ah ! qu'aux savants notre France est fatale !
Qu'il y fait bon croire au pape, à l'enfer,
Et se borner à savoir son Pater[3].

Vengeances politiques, inimitiés personnelles, inquiétudes des orthodoxes, telles étaient en général les causes réelles et cachées des prétendus procès de sorcellerie.

Cependant, l'ignorance et, s'il faut dire le mot exact, la sottise n'avaient guère diminué depuis le moyen âge, même

1. Cf. AUBIN, *Histoire des diables de Loudun, ou cruels effets de la vengeance de Richelieu*, Amsterdam, 1776. (Il faut noter toutefois que l'auteur est protestant.)
2. Cf. Alfred DE VIGNY, *Cinq-Mars*.
3. VOLTAIRE, *La Pucelle*, chant III.

chez des gens qui se croyaient instruits : ne vit-on pas, en 1624, le Parlement, sur la requête de l'Université, faire bannir deux chimistes contempteurs d'Aristote, ordonner que leurs ouvrages fussent lacérés, et défendre qu'on publiât aucune thèse sans l'approbation préalable de la Faculté [1].

« L'histoire des persécutions auxquelles furent exposés, dans cette époque, les défenseurs de la vérité, dit Condorcet, ne sera point oubliée. Nous verrons ces persécutions s'étendre des vérités philosophiques ou politiques jusqu'à celles de la médecine, de l'histoire naturelle , de la physique et de l'astronomie Dans le huitième siècle, un pape ignorant avait persécuté un diacre pour avoir soutenu la rondeur de la terre contre le rhéteur Augustin. Dans le dix-septième, l'ignorance bien plus honteuse d'un autre pape livra aux inquisiteurs Galilée, convaincu d'avoir prouvé le mouvement diurne et annuel de la terre.... Cependant, l'absurdité des théologiens était si palpable, que, cédant au respect humain, ils permirent de soutenir le mouvement de la terre, pourvu que ce fût comme une hypothèse et que la foi n'en reçût aucune atteinte [2]. » La condamnation de Galilée, plus encore que celle d'Abailard, car il s'agissait de vérités scientifiques et non pas seulement d'une théorie philosophique, restera toujours l'exemple typique de l'obscurantisme ecclésiastique. Il semble bien, à vrai dire, que l'Eglise ait constamment regretté cette imprudente démarche ; en effet, on a cru pendant longtemps que c'était la publication, par le nonce résidant à Liège, d'une circulaire relative à cette condamnation qui avait épouvanté Descartes et l'avait décidé à ne pas publier son traité *du Monde* ; or, la découverte assez récente d'un original de cette circulaire a ruiné cette hypothèse, car on a pu voir que le nonce, malgré l'ordre qu'il en avait reçu, ne notifia pas la menace de peines semblables contre les imitateurs de Galilée. Cette pièce est d'ailleurs devenue

1. VOLTAIRE, *Hist. du Parlement*, XLIX.
2. CONDORCET, *Esquisse... du progrès de l'esprit humain*, p. 112.

excessivement rare, ce qui tendrait à prouver qu'on s'est efforcé de faire disparaître cette nouvelle preuve d'intolérance [1].

Et, puisque nous avons prononcé le nom de Descartes, comment ne pas rappeler que, dès 1663, les jésuites le dénoncèrent à la congrégation de l'Index, et que sa doctrine fut condamnée « *donec corrigatur* », et interdite dans tout le royaume par un arrêt du Conseil rendu sous la pression du Parlement et de la Sorbonne ?

Mais ce sont là douces violences, si l'on songe aux bûchers de Giordano Bruno et de Vanini. Bruno s'était attiré la haine de l'Inquisiteur de Venise; comme, par ailleurs, il était moine défroqué, hérétique, philosophe, et qu'il dédaignait Aristote, on trouva contre ce précurseur de Spinoza plus de motifs qu'il n'en fallait pour une condamnation à la peine capitale : on ne jugea même pas nécessaire de le calomnier ; on le brûla sans phrases.

Il en fut autrement lorsque, en 1619, on fit subir le même sort à Lucilio Vanini. Tout fut mis en œuvre pour se débarrasser de ce penseur plus hardi qu'original, à vrai dire. On fit d'abord courir le bruit qu'il avait été chassé d'un couvent pour ses mœurs déplorables ; mais le fait n'était rien moins que certain, et c'était d'ailleurs là un motif insuffisant pour envoyer un moine au bûcher. On eut alors recours à un procédé plus efficace et plus expéditif : on l'accusa d'athéisme. Et, même après sa mort, comme si les bourreaux eussent senti la nécessité d'une justification, ils rééditèrent sans cesse les accusations de ce genre. Le fameux jésuite Garasse, dont, chose curieuse, la *Somme théologique* devait être plus tard censurée par la Sorbonne, écrivit : « Ce méchant bélître, étant venu en Gascogne en 1617, fesait état d'y semer avantageusement son ivraie et faire riche moisson d'impiété, cuidant avoir trouvé des esprits susceptibles de ses propo-

1. Cf. G. Monchamp, *Notification de la condamnation de Galilée, datée de Liège* (20 *sept.* 1633), chez Moreau-Schovberechts, à Saint-Trond, 1893.

sitions. Il se glissait dans les noblesses effrontément pour y piquer l'escabelle aussi franchement que s'il eût été domestique, et apprivoisé de tout temps à l'humeur du pays ; mais il rencontra des esprits plus forts et résolus à la défense de la vérité, qu'il ne s'était imaginé [1]. » De même, comme nous l'apprend Voltaire, « le minime et très-minime Mersenne a poussé la démence jusqu'à imprimer que Vanini *était parti de Naples, avec douze de ses apôtres, pour aller convertir toutes les nations à l'athéisme*..... Personne, avant le père Mersenne n'avait avancé une si énorme absurdité. Mais, après lui, on l'a répétée; on en a infecté les journaux, les dictionnaires historiques, et le monde, qui aime l'extraordinaire, a cru cette fable sans examen » [2]. Mais, ce qui est plus grave, c'est la signification de cette condamnation et la cruauté du supplice. « C'est en France, dit J. Simon, et par arrêt du Parlement de Toulouse, qu'un philosophe est publiquement condamné pour le crime d'avoir pensé sur la nature de Dieu autrement que ses juges. On le traîne sur la place du Salin ; on l'enchaîne au bûcher ; on lui ordonne de tirer la langue pour que le bourreau puisse l'extirper jusqu'à la racine ; il refusa, il fallut lui enfoncer le forceps jusqu'à la gorge pour cette exécution sanglante ; puis, les flammes dévorèrent ce corps mutilé, et ses cendres furent jetées dans l'air [3]. »

La condamnation de Vanini constitue pour ainsi dire une transition entre la question de l'intolérance scientifique ou philosophique et celle de l'intolérance religieuse. Or, rien de plus solidaire que ces deux forme du fanatisme : elles s'accompagnent, se soutiennent et se renforcent mutuellement. Il n'est donc pas étonnant que l'intolérance religieuse ait été florissante au début du XVIIe siècle dans toute l'Europe, aussi bien chez les réformés que chez les orthodoxes. Ainsi, les catholiques demeuraient à Genève *par souffrance*, et leurs

1. Le P. Garasse, *Doctrine curieuse*, Paris, 1623, p. 144.
2. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Athéisme », III.
3. J. Simon, *op. cit.*, p. 137.

mariages n'y étaient pas reconnus ; de même, pendant les guerres, le Palatinat dut changer quatre fois de religion en soixante ans, mais les circonstances d'ordre politique diminuaient beaucoup l'importance de ce fait[1]. D'ailleurs, ce n'étaient pas les réformés qui avaient donné les premiers exemples d'intolérance, et l'on pouvait considérer leur conduite, à l'égard des catholiques du moins, comme de simples représailles. En France, au contraire, il s'agissait d'une véritable persécution, et, lorsque celle-ci se ralentit, et cessa momentanément sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII, le clergé se crut lésé dans ses droits les plus respectables et poussa les hauts cris. « Il semble toujours qu'on soit opprimé, dit Marillier, si l'on ne peut point, en toute liberté, persécuter ceux qui ne croient point comme vous croyez[2]. »

Quant au peuple, dans toutes les sectes, il restait intolérant, car la ferveur religieuse, spontanée ou non, s'ajoutant aux superstitions grossières, ne lui permettait pas la modération; il était logiquement fanatique : c'était lui qui trouvait trop douce la législation contre le blasphème et le sacrilège, et ce furent les députés du tiers état qui, en 1614, sollicitèrent le rétablissement des lois sanguinaires de saint Louis. Ce peuple, en effet, n'avait pas été suffisamment entamé par le scepticisme, qui seul pouvait le conduire à la tolérance[3]. A l'époque de la Fronde, et même dans les dernières années de Louis XIII, à ce moment où, après les crises de fanatisme du début du siècle et avant les persécutions organisées par Louis XIV, il semble qu'un mouvement se dessinait, conforme à la politique de Richelieu et favorable au maintien de la liberté de conscience proprement dite, à ce moment où, selon la remarque de Perrens, « les libertins jouent, sur la scène du monde, un rôle plus important que

1. Cf. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, t. V, p. 1330.
2. MARILLIER, *op. cit.*, p. 29.
3. « Ce n'est point par la politique que la foule peut arriver à la tolérance, c'est par le scepticisme, et elle en était alors à cent lieues. » (PERRENS, *op cit.*, p. 99.)

leurs adversaires et eux-mêmes ne l'imaginent », le peuple reste non moins acharné et fanatique qu'il l'était au siècle précédent. Il semble au contraire qu'à cette époque,la plupart des gens instruits soient d'accord pour approuver la méthode du cardinal, qui séparait la question politique de la question religieuse, et, à ce dernier point de vue, ne se permettait que de légères atténuations à l'édit de Nantes. Corneille, il est vrai, se lamentant sur l'intolérance des empereurs romains [1], mais trouvant juste et naturel que son Polyeucte aille briser les statues des divinités païennes, annonçait déjà l'âge suivant, ce qu'on appellera « le grand siècle ». Mais le froid Balzac lui-même, tout en déclarant qu'au point de vue politique, les changements de religion étaient dangereux [2], ne craignait pas d'écrire, d'autre part, à l'archevêque de Toulouse, combien l'intolérance lui semblait incompatible avec l'esprit de justice et de charité dont se réclame le christianisme. « Une telle pratique (la persécution), disait-il, seroit éloignée de l'ancien christianisme et du siècle des martyrs; et je ne puis comprendre, et il ne peut être, que les pasteurs et les chrétiens deviennent bouchers de leurs troupeaux, et que l'Eglise, qui jusques ici a souffert, commence maintenant à persécuter. Cette Eglise, Monseigneur, comme vous et Messieurs vos confrères nous enseignez, n'est pas une marâtre superbe et ennemie des enfants de son Epoux. C'est une mère passionnée des siens et désireuse d'adopter tous les étrangers...... J'ai ouï parler de la douceur et du gémissement de la colombe, mais non pas de sa cruauté ni de son rugissement, et ce seroit faire un monstre que de lui faire venir des griffes et lui apprendre à aimer le sang. Ce seroit, Monseigneur, effaroucher l'amour même et le rendre capable de haine. Ce seroit imiter les premiers païens qui donnèrent à leurs dieux les passions et toutes les infirmités de l'homme. » Il estimait « que les évêques sont ministres de

1. Cf. *Polyeucte*, acte IV, sc. 6.
2. Cf. *Lettre à Chapelain*, du 30 janvier 1638.

miséricorde et non pas ministres de justice ». Et l'on trouvait déjà chez lui une critique vigoureuse des convertisseurs : « La persuasion de bien faire, dit-il, les rend plus hardis à faire du mal. Ils appellent zèle leur colère, et *quand ils tuent, ils pensent sacrifier.* » Enfin, il faisait une allusion plus directe encore aux affaires du moment, lorsqu'il s'écriait avec une visible satisfaction :« La Ligue est morte et l'Espagne bien malade. Nos oracles ne sont plus inspirés par une divinité étrangère [1]. »

L'exemple de Balzac est d'autant plus significatif, qu'il ne s'agit nullement d'un libertin. Il y avait, il est vrai, même parmi les esprits forts, des divergences sur la question de la liberté de conscience. Gabriel Naudé, par exemple, dont le bourgeois bigot et retardataire Guy Patin disait : « Il avoit une grande pente naturelle à ne prendre aucun parti de religion, ayant l'esprit tout plein de considérations, réflexions et observations politiques sur la vie des princes et le gouvernement du monde [2] », Naudé lui-même écrivit une véritable apologie de la Saint-Barthélemy, envisagée au point de vue politique [3]. Cependant, à la même époque, Louis XIII, qu'on ne saurait vraiment considérer comme un libre penseur, réussit à défendre pendant plusieurs années le poète et libertin Théophile de Viau, qui, outre son impiété fort probable, avait parlé si irrévérencieusement des jésuites :

> Cette grande et noire machine,
> Dont le souple et le vaste corps
> Etend ses bras jusqu'à la Chine.

Tous les Garasses et autres furieux se déchaînèrent contre le poète ; le roi cependant lui continua sa pension. Mais,

1. *Lettre à Charles de Montchal*, archevêque de Toulouse, du 25 janvier 1635.
2. *Lettre à M. Spon*, 12 octobre ...
3. Dans ses *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, qui parurent à Rome en 1639.

finalement, « la clameur du clergé, de la magistrature, de la populace triompha de ces velléités intelligentes et généreuses. Le 19 août 1623, un arrêt du Parlement condamnait par contumace Théophile de Viau à être brûlé vif »[1]. Le poète fugitif mourut de maladie, tandis que le roi commuait sa peine. Il devait être, par la suite, mis à mort une seconde fois par la critique de Boileau, non moins agressive, mais plus équitable peut-être que le fanatisme des orthodoxes religieux.

Cette lutte entre des tendances contradictoires, qui rend si complexe la question de la liberté de conscience au début du XVIIe siècle, va se terminer, dans la période suivante, par le triomphe de l'intolérance.

II

L'histoire des affaires religieuses sous le règne de Louis XIV a été si souvent écrite, et à tant de points de vue différents, qu'il serait puéril de l'aborder à nouveau en restant sur un terrain exclusivement historique. Sous cet aspect, d'ailleurs, elle serait mieux à sa place dans une étude sur l'intolérance. Mais peut-être n'est-il pas inutile, pour se rendre compte des raisons profondes et de l'importance réelle de la réaction hostile à l'idée de tolérance, de rechercher dans ces événements ce qui peut transparaître de la psychologie du roi, de son entourage, du clergé et des persécutés eux-mêmes. Parmi ces derniers, nous mettrons à part les jansénistes : on ne saurait parler d'eux après Sainte-Beuve, car son étude définitive a épuisé le sujet ; quant aux protestants, c'est au moment où, réfugiés en Hollande, ils seront à l'abri des persécutions, qu'il sera beaucoup plus intéressant d'examiner leurs tendances. Nous ne nous occuperons donc pour le moment que du parti catholique et de ses idées.

La querelle entre Rome et l'Eglise gallicane ne nous intéresserait nullement, si elle ne nous démontrait que, sous

1. Cf. PERRENS, *op. cit.*, p. 80.

Louis XIV comme au temps de l'empire allemand, l'intolérance des souverains ne venait pas d'une soumission absolue à la cour de Rome, et que la lutte contre la papauté ne leur sembla jamais incompatible avec la lutte contre l'hérésie. « Louis XIV, dit Voltaire, conciliant les intérêts de sa religion et ceux de sa grandeur, voulut à la fois humilier le pape d'une main et écraser les calvinistes de l'autre [1]. »

Le roi était-il donc un fanatique ? Ce serait beaucoup dire. Fut-il même croyant ? Nul ne peut l'affirmer. Mais, ce que l'on sait, et ce qui est d'aileurs suffisant, c'est qu'il faut lui attribuer ces paroles significatives : « La volonté de Dieu est que quiconque est né sujet obéisse sans discernement. » Cet absolutisme intransigeant suffirait déjà à expliquer bien des choses. Tyrannie et tolérance vont rarement de pair, et les autocrates ont toujours vu dans la religion un puissant moyen d'action sur les esprits. Et il faut aussi tenir compte de l'influence néfaste qu'exerçaient sur le roi son entourage et le haut clergé. « Louis XIV, dit Voltaire, était animé contre les réformés par les remontrances continuelles de son clergé, par les insinuations des jésuites, par la cour de Rome, et enfin par le chancelier Le Tellier et Louvois, son fils, tous les deux ennemis de Colbert, et qui voulaient perdre les réformés comme rebelles parce que Colbert les protégeait comme des sujets utiles. Louis XIV, nullement instruit d'ailleurs du fond de leur doctrine, les regardait, non sans quelque raison, comme d'anciens révoltés soumis avec peine [2]. » Le ton compassé de Voltaire historien est le plus sûr garant de la modération et de l'exactitude qu'il faut attribuer à son affirmation. Nous aurons d'ailleurs l'occasion d'en trouver d'autres preuves en parlant de l'état des esprits à la cour et dans le clergé.

Enfin, une explication très vraisemblable et particulièrement intéressante des persécutions organisées sous Louis

1. VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVI.
2. *Ibidem.*

XIV a été fournie par Michelet. On a dit assez de mal de l'*Histoire de France* de Michelet, et surtout de son étude sur le XVIIe siècle, pour qu'il ne soit pas inutile d'en dire quelque bien. Nous laisserons de côté les interprétations physiologiques, si l'on peut dire, qu'il donne de certains faits historiques très importants ; non pas que le procédé, indiqué déjà plaisamment par Voltaire, nous semble ridicule ou stérile, car rien n'est plus scientifique que cette explication du caractère par le tempérament, du moral par le physique, mais simplement parce qu'une documentation méticuleuse jusqu'à paraître exagérée serait indispensable à cette méthode spéciale de critique historique. Ce qui, dans les théories de Michelet sur la politique de Louis XIV, nous paraît indubitablement exact, c'est ce qu'on pourrait appeler son explication par les compensations proportionnelles. « On fait communément, dit-il, deux parts dans le règne de Louis XIV. les belles années où, sous l'influence de Colbert, il se serait maintenu indépendant des influences du clergé, et la mauvaise époque, où il céda sans réserve. Division arbitraire. Dès les premières années, sauf un moment très court, le roi fut l'instrument des rigueurs ecclésiastiques [1]. » Or ce moment où le roi secoua pour quelque temps le joug qu'il subissait inconsciemment fut cette année 1662 où, insulté à Rome et influencé d'ailleurs favorablement par Madame, il entra en lutte avec la papauté. « Tout le parti dévot était navré, dit Michelet. Mais on savait très bien que les rois et les parlements ne manquaient guère, dans ces brouilleries avec Rome, de donner quelque signe très fort de leur orthodoxie. On pleura chez le roi. On lui montra l'Eglise en deuil et la nécessité de consoler la foi. Il ne fut pas insensible à cela, et il frappa les protestants [2]. » Pendant quatre ans, en effet, les édits vont se multiplier [3]

1. MICHELET, *Histoire de France* (éd. définitive Flammarion), t. XII, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. Pour toutes ces pièces officielles, cf. *Nouveau recueil des Edits et Déclarations, Arrêts et Règlements du Conseil rendus au sujet des gens de la R. P. R.*, Grenoble, 1752.

contre « ceux de la R. P. R. », comme on disait alors, leur interdire peu à peu toute réunion, les chasser des professions libérales et favoriser les conversions par les menaces et la contrainte. On commença par décider que les obsèques des réformés ne pourraient avoir lieu qu'à la pointe du jour ou après le coucher du soleil, et que dix personnes au plus pourraient y assister [1]. Puis, après avoir fait démolir un grand nombre de temples, on défendit aux ministres de desservir une autre paroisse que la leur ou de réunir chez eux des fidèles [2]. L'année suivante, on interdit l'accès des tribunaux aux avocats protestants, et, en cette occurrence comme au moment de la Révocation, les rivalités professionnelles intervinrent peut-être. Enfin, on permit aux enfants des réformés de se convertir malgré leurs parents, dès l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles ; et, peu après, on autorisa les prêtres catholiques à s'introduire chez les mourants pour tenter, pendant leur agonie, de leur arracher une conversion [3]. Encore les fanatiques jugèrent-ils ces persécutions insuffisantes : le roi n'avait-il pas promis, dans le serment du sacre, d'exterminer les hérétiques ? Maltraiter les protestants semblait donc banal ; c'était même grâce à un subterfuge que l'édit de Nantes les avait couverts sous Louis XIII ; il avait fallu qu'on interdît, par ordonnance royale, d'appliquer aux réformés la qualification d'hérétiques. Les rigueurs de Louis XIV à leur égard ne compensaient donc pas, dans une mesure assez large, la lutte qu'il soutenait contre Rome. « On regrettait l'époque où nos rois, en telle occurrence, raffermissaient la foi par un grand acte populaire, un sacrifice expiatoire, un *exemple* qui avertît les *libertins*. » On obtint plus qu'on n'espérait : les jésuites, outrés des railleries de Pascal et des succès du jansénisme, réussirent à faire brûler, en 1663, le mystique Simon Morin [4]. Ce

1. Edit du 13 novembre 1662.
2. Edit du 23 octobre 1663.
3. Edits de 1665 et 1666.
4. Cf. VOLTAIRE, *Comment. sur le livre des délits et des peines*, VIII; — MICHELET, *loc. cit.*, p. 49-61.

succès rendit toute sécurité d'esprit au parti catholique: il comprit, dès ce jour, ce qu'il pouvait attendre de Louis XIV.

Si l'influence du P. Tellier sur l'esprit de son pénitent est certaine, si celle des jésuites en général est probable, il faut cependant convenir que Michelet fut, si l'on peut dire, plus poète qu'historien, en s'efforçant de décrire les ravages qu'exerça au XVIIe siècle cette puissance occulte. Au contraire, des tendances et de l'influence du clergé, il subsiste des preuves irréfutables et qui valent la peine d'être examinées.

« Tous ces arrêts (contre les réformés) a dit Voltaire, étaient publiquement sollicités par le clergé de France. C'étaient, après tout, les enfants de la maison qui ne voulaient point de partage avec des étrangers introduits de force[1]. » Telle était, en effet, l'opinion du clergé au sujet des réformés; jamais il n'avait accepté l'édit de Nantes. Pour s'en rendre compte, il suffit de consulter les recueils où sont réunies les harangues des orateurs du clergé dans les assemblées de l'époque[2]. « Où sont, s'écriait l'archevêque d'Embrun devant le jeune roi, les lois qui bannissent les hérétiques du commerce des hommes ? Où sont les constitutions des empereurs Valentinien et Théodose, qui déclarent l'hérésie un grand crime contre la république[3] ? » Et en cette même année, un autre représentant du clergé adressait à ce souverain adolescent un nouvel appel à l'intolérance. « Nous ne demandons pas, disait-il, que Votre Majesté bannisse à présent de son royaume cette *malheureuse* liberté de conscience qui détruit la liberté des véritables enfants de Dieu, parce que nous ne jugeons pas que l'exécution en soit facile; mais nous souhaitons au moins que ce mal ne fît point de progrès, et que, si votre autorité ne le peut étouffer d'un coup, elle le rendît

1. VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVI.

2. Cf. *Actes, Titres et Mémoires du clergé de France*, 14 volumes, 1768-71.

3. *Remontrance faite au roi Louis XIV*, le 18 janvier 1651, par Mgr l'archevêque d'Embrun.

languissant et le fît périr peu à peu par le retranchement et la diminution de ses forces [1]. »

Aussi, après le premier moment d'espoir, lorsque le roi, quelques mois après le supplice de Simon Morin, se mit à protéger Molière, à lutter de nouveau contre Rome et à modérer la persécution, l'Eglise estima-t-elle qu'elle avait lieu de se plaindre. « Les dévots, dit Michelet, aussi bien que les marquis, étaient en pleine déroute. Le roi frappa le pape (juillet), il saisit Avignon. Et il fit au clergé une douleur plus amère encore : *il défendit les enlèvements d'enfants*. Il ordonna de rendre à leurs familles ceux qu'on tenait dans les couvents (septembre 1663). Tout le parti, jésuites et jansénistes, indifféremment, pleura et jeûna, prit le deuil et cria à la persécution. Il se crut au temps de Dioclétien. Les évêques allèrent trouver le chancelier, lui dirent que c'était une barbarie, qu'à cet horrible édit de tolérance, *ils ne se soumettraient jamais* [2]. »

Les édits promulgués de 1663 à 1666 purent rassurer le clergé ; mais bientôt il eut lieu de s'inquiéter à nouveau lorsque, pendant quelques années, de 1663 à 1675 environ, le roi laissa en paix ou à peu près les protestants. C'était à l'époque où Colbert régnait en maître et réussissait tout au moins à combattre l'influence pernicieuse de Louvois. Cependant, cette modération n'était encore qu'apparente : chaque année, de nouveaux édits venaient aggraver la situation des réformés, et encourager les conversions que Pellisson, d'ailleurs protestant converti lui-même, était chargé d'acheter sans regarder à la dépense. Mais le clergé, soit qu'il crût sincèrement l'hérésie ruinée par ces mesures successives, soit plutôt qu'il trouvât leur action trop lente et, somme toute, inefficace, voulut achever promptement et radicalement l'œuvre commencée : c'est dans cette intention qu'il

1. *Remontrance faite au roi Louis XIV*, le 11 avril 1651, par Messire de Choiseul, évêque de Comminges.
2. MICHELET, *loc. cit.*, p. 67.

conseilla et favorisa les dragonnades et obtint enfin la révocation de l'édit de Nantes.

On peut dire, en effet, que la responsabilité du clergé dans cette campagne de fanatisme fut considérable [1], car ce fut son représentant le plus autorisé, le terrible, l'infatigable et inconscient fanatique Bossuet qui en dirigea, en somme, les opérations. Malgré ses tendances gallicanes qui le rendaient suspect à Rome, Bossuet réussit à faire condamner le quiétisme. D'autre part, il fit preuve d'un machiavélisme raffiné qu'on retrouvera plus tard, et en de tout autres circonstances, chez Robespierre, lorsqu'après s'être fait aider dans sa lutte contre le protestantisme par les jansénistes (qui n'étaient rien moins que tolérants), il se tourna au moment du triomphe contre ces alliés momentanés, pour le plus grand bien de l'orthodoxie. Pour Bossuet, théoricien du droit divin de la royauté, rien n'était plus logique que le fanatisme, la propagande par le glaive, la persécution en un mot, et, au besoin, l'extermination des hérétiques. Pour un dogmatique aussi convaincu, démontrer que les protestants ont « varié », que leur doctrine ne fut pas immuable, c'était là une justification suffisante et définitive. Cette rigueur syllogistique du raisonnement de Bossuet explique d'ailleurs certaines de ses opinions, qui pourraient sembler contradictoires avec ses tendances générales [2]. Rien ne prouve mieux l'inconscience de

1. Il ne faut attacher qu'une importance relative à la protestation de Fénelon contre les dragonnades. Cf. O. Douen, *L'Intolérance de Fénelon*, 2e éd., Paris, 1875.

2. Nous citerons pour exemple sa lettre du 15 juin 1698 à l'évêque de Mirepoix. Il commence par déclarer qu'il n'est pas de l'avis de l'intendant Bâville, qui contraignait les réformés « mal-convertis » à se rendre à la messe, et à communier ; pour lui c'étaient là des sacrilèges. Puis il ajoutait : « Je ne vois qu'un cas de les pousser par des contraintes et amendes pécuniaires ; c'est celui où l'on sauroit que les foibles qui, ayant envie de revenir, en sont empêchés par la violence des faux-réunis, seront déterminés par l'autorité. Mais, comme le nombre de ceux-là en ce pays-ci est petit et que le grand nombre sans comparaison est celui des vrais opiniâtres, le remède que l'on propose aura en soi peu d'efficace. On pourroit les contraindre aux instructions ; mais, selon les connaissances

Bossuet que la lettre pastorale écrite par lui aux nouveaux convertis de son diocèse quelques mois après la Révocation. « Aucun de vous, disait-il, n'a souffert de violences, ni dans sa personne, ni dans ses biens.... Vous êtes revenus paisiblement à nous, vous le sçavés [1]. » Pour un tel homme, la tolérance était une impiété. Le fanatisme sincère et conséquent du chef moral de l'église gallicane nous apparaît d'une importance capitale en ce qui concerne l'histoire de la tolérance : ne démontre-t-il pas, en effet, l'incompatibilité logique entre la modération spontanée et la foi réelle et profonde ? L'attitude des jansénistes était d'ailleurs non moins significative à cet égard, et nous trouverons bientôt, en étudiant le débat entre Bayle et Jurieu, un nouvel argument à l'appui de notre thèse.

Mais toute l'ardeur de Bossuet, si elle n'eût été soutenue par le glaive royal, n'eût pas augmenté dans une large mesure le nombre des conversions. Mme de Maintenon, en une lettre involontairement ironique, constatait que Pellisson, qui, en ces temps de misère, obtenait souvent des abjurations pour la modeste somme de six francs, était « plus persuasif » que Bossuet. L'exemple de Mme de Maintenon, encourageant Pellisson, soutenant Louvois contre Colbert, fondant Saint-Cyr pour y enfermer les jeunes protestantes nobles enlevées à leurs familles, et finalement obtenant du Roi la Révocation, est là pour témoigner une fois de plus qu'il n'y a pas de pire fanatique qu'un apostat, fût-il sincère ou non. Mais, comme on possède d'elle une lettre au comte d'Aubigné (qui peut-être avait cru bien faire en imitant le roi, le

que j'ai, cela n'avancera guère, et je crois qu'il faut se réduire à trois choses : l'une de les obliger d'envoyer leurs enfants aux écoles, faute de quoi chercher le moyen de les leur ôter ; l'autre de demeurer fermes sur les mariages ; la dernière de prendre un grand soin de connoître en particulier ceux de qui on peut bien espérer, et de leur procurer des instructions solides et de véritables éclaircissements ; le reste doit être l'effet du temps et de la grâce de Dieu : je n'y sais rien davantage. »

1. BOSSUET, *Lettre pastorale aux nouveaux convertis*, Paris, 1686, p. 7.

beau-frère, comme il disait lui-même) où elle le morigène de sa cruauté à l'égard des huguenots[1], il est permis de supposer qu'elle fut non moins inconsciente que «M. de Meaux ». Quant à Louvois, s'il fut responsable, pour le principe du moins, des « missions bottées », de la « croisade dragonne », encore faut-il déclarer que son fanatisme et sa cruauté n'étaient nullement exceptionnels dans cette cour, qu'on a trop souvent présentée comme un modèle de civilisation intelligente et polie[2]. Pour un Molière, que le roi tolérait on ne sait trop par quel miracle, combien de Pellissons ; le « doux » Racine lui-même, le courtisan de Mme de Maintenon, ne sembla-t-il pas faire l'apologie des persécuteurs, lorsqu'il dit, dans *Athalie*, en parlant des lévites qui châtièrent les adorateurs du veau d'or, qu'ils furent :

de leurs plus chers parents saintement homicides !

Cette expression devait charmer Saint-Cyr et la cour.

1. « On m'a porté sur votre compte des plaintes qui ne vous font pas honneur : vous maltraitez les huguenots, vous en cherchez les moyens, vous en faites naître les occasions ; cela n'est pas d'un homme de qualité. Ayez pitié de gens plus malheureux que coupables ; ils sont dans les mêmes erreurs où nous avons été nous-mêmes, et d'où la violence ne nous auroit jamais tirés. Henri IV a professé la même religion, et plusieurs grands princes. Ne les inquiétez donc point : il faut attirer les hommes par la douceur et la charité ; Jésus-Christ nous en a donné l'exemple, et *telle est l'intention du roi*. C'est à vous à contenir tout le monde dans l'obéissance ; c'est aux évêques et aux curés à faire des conversions par la doctrine et par l'exemple. Ni Dieu ni le roi ne vous ont donné charge d'âme. Sanctifiez la vôtre, et soyez sévère pour vous seul. »

2. « C'était un étrange contraste que, du sein d'une cour voluptueuse, où régnait la douceur des mœurs, les grâces, les charmes de la société, il partît des ordres si durs et si impitoyables. Le marquis de Louvois porta dans cette affaire l'inflexibilité de son caractère ; on y reconnut le même génie qui avait voulu ensevelir la Hollande sous les eaux, et qui depuis mit le Palatinat en cendres. Il y a encore des lettres de sa main, de cette année 1685, conçues en ces termes : « Sa Majesté veut qu'on fasse « éprouver les dernières rigueurs à ceux qui ne voudront pas se faire de « sa religion, et ceux qui auront la sotte gloire de vouloir demeurer les « derniers doivent être poussés jusqu'à la dernière extrémité. » (VOLTAIRE, *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVI.)

Certes, il faut rappeler les protestations de Saint-Simon contre les scènes terribles de cette guerre des Cévennes, qui fut la conséquence de la Révocation [1]. Mais cette modération, toute relative d'ailleurs, n'était pas de mise à Versailles. Si tous ne rêvaient pas de vengeance et de carnage, la plupart en étaient venus à penser, comme le clergé du moyen âge, que rien n'était plus impertinent que tous ces chercheurs de vérité qui troublaient le règne de l'Eglise romaine. Un document des plus significatifs à ce sujet est une lettre de Mme de Choisy, qui, chose curieuse et triste à la fois, était précisément une arrière-petite-fille de Michel de L'Hospital. Ecrivant à une amie, elle disait en particulier, à propos des jansénistes : « Voyons s'il est juste qu'un particulier, sans ordre du Roi, sans bref du pape, sans caractère d'évêque ni de curé, se mêle d'écrire incessamment pour réformer la religion, et exciter par ce procédé-là des embarras dans les esprits, qui ne font d'autre effet que de faire des libertins et des impies.... Que messieurs les jansénistes, au lieu de remuer des questions délicates, *qu'il ne faut point communiquer au peuple*, prêchent par leur exemple ; j'aurai pour eux un respect tout extraordinaire, les considérant comme des gens de bien dont la vie est admirable, qui ont de l'esprit comme des anges et que j'honorerais parfaitement, s'ils n'avaient la prétention d'introduire des nouveautés dans l'Eglise [2]. »

Cependant, c'est moins peut-être par le fanatisme de la cour de Louis XIV que par les scrupules du roi, luttant alors contre la papauté pour l'Eglise gallicane, qu'il faut expliquer le paroxysme de persécutions qui précéda la révocation de l'édit de Nantes [3]. L'influence de Colbert ne put contre-balancer l'ascendant qu'avait pris sur le roi Mme de Maintenon. D'ailleurs, il est fort possible que si, de toutes parts, on poussa

1. Cf. SAINT-SIMON, *Mémoires*, ch. CDXIII.
2. *Lettre à la comtesse de Maure*, décembre 1655.
3. MICHELET, *loc. cit.*, p. 245.

le gouvernement à adopter des mesures extrêmes, ce fut, comme l'a fait remarquer, le premier, Michelet, parce que beaucoup de commerçants devaient s'enrichir par l'exil de leurs concurrents. « On était loin de la Saint-Barthélemy et même de la guerre de Trente ans. Pourqu'il y eût une grande persécution, il fallait que beaucoup de gens y trouvassent leur compte et y eussent leur intérêt, enfin que ce fût une *affaire*[1]. » Si la nation avait tout à perdre dans cet exode de citoyens laborieux et scrupuleux, le roi, par contre, y trouvait un double avantage moral et pécuniaire, puisqu'il donnait un gage aux fanatiques et bénéficiait des biens confisqués aux fugitifs. Peu lui importait que cette iniquité, bien loin de terminer une guerre civile, la fît au contraire renaître. Depuis ce moment en effet jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, une nouvelle lutte, mais absolument légitime cette fois de la part des protestants, va ensanglanter le Midi de la France. Ecoutons Fléchier peindre la désolation de son diocèse de Nîmes : « Nous sommes, dit-il, dans une ville où nous n'avons point de repos ni de plaisir, non pas même de consolation. Quand les catholiques sont les plus forts, les autres craignent d'être égorgés ; quand les fanatiques sont en grand nombre près d'ici, les catholiques craignent à leur tour. Il faut que je console et que je rassure tantôt les uns, tantôt les autres. Nous sommes ici bloqués, et l'on ne peut sortir de la ville cinquante pas sans crainte et sans danger d'être tué[2]. » Qu'importaient tous ces petits détails à la cour et au monarque ? Ils vivaient en bon air à Versailles, tandis que, pour des hypothèses, on s'égorgeait dans les Cévennes.

La joie de Bossuet était donc compréhensible lorsqu'il s'écriait : « Touchés de tant de merveilles, épanchons nos cœurs sur la piété de Louis. Poussons jusqu'au ciel nos acclamations et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne

1. *Ibid.*, p. 247.
2. *Lettre à la marquise de Senecterre*, s. d.

ce que les six cent trente Pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : Vous avez affermi la foi, vous avez exterminé les hérétiques : c'est le digne ouvrage de votre règne, c'en est le propre caractère [1]. » Mais, ajouterons-nous, c'est pourquoi aussi le siècle de Louis XIV, qui fut peut-être notre grand siècle littéraire, fut certes moins glorieux au point de vue du dévelopement de la civilisation et de l'évolution de la pensée humaine. Après l'admirable élan du XVI[e] siècle, une telle période, si l'on se place surtout au point de vue de la tolérance et plus généralement même au point de vue du principe de liberté, constitue, à vrai dire, le siècle le plus triste et le moins honorable de notre histoire.

III

Après nous être rendu compte de ce que fut le fanatisme des persécuteurs, il nous reste à examiner quelles étaient les idées et les tendances des persécutés. « Nos protestants, dit Michelet, le peuple laborieux de Colbert, étaient les meilleurs Français de France. C'étaient généralement des gens de travail, commerçants, fabricants à bon marché qui habillaient le peuple, agriculteurs surtout, et les premiers jardiniers de l'Europe. Ces braves gens tenaient excessivement à leurs maisons. Ils ne demandaient rien qu'à travailler là tranquilles, y vivre et y mourir [2]. » Et c'était précisément cet amour du foyer, ces mœurs simples et patriarcales, qui avaient suggéré à Louvois l'idée des dragonnades ; nul procédé de persécution, sauf peut-être l'exil, ne devait être plus terrible pour les protestants que cette invasion du foyer familial par des soudards à qui tout, sauf l'assassinat, était permis, depuis les vexations anodines jusqu'aux supplices les plus cruels, au viol des femmes et au rapt des enfants.

1 BOSSUET, *Oraison funèbre de Le Tellier.*
2. MICHELET, *loc. cit.*, p. 280-1.

Dès ces mesures préalables, l'émigration avait commencé, et l'édit de révocation ne fit que hâter cet exode.

La foule des fugitifs se partagea en deux courants : les uns allèrent s'installer en Suisse et en Allemagne; les autres préférèrent gagner la Hollande. C'est en ce pays, où ils vivaient libres, où ils pouvaient à leur tour choisir entre la tolérance et le despotisme religieux, que l'opinion des protestants en ce qui concerne la liberté de conscience, devient pour nous intéressante.

Au XVIIe siècle, la Hollande apparaissait aux esprits indépendants comme la terre classique de la liberté ; elle jouissait en effet d'un rare privilège : la liberté d'écrire [1]. Il n'était donc pas étonnant que les victimes de Louis XIV et du catholicisme français eussent choisi pour refuge cette république protestante, d'où elles pourraient librement répondre aux calomnies de leurs persécuteurs. Les réformés n'avaient d'ailleurs pas attendu l'exil pour protester contre l'intolérance de leurs adversaires. Jurieu avait publié, en 1680, sa *Politique du clergé de France*, et, l'année suivante, cette même année 1681 où il quitta la France pour s'installer à Rotterdam, Bayle avait apporté aux protestants l'appui de son génie critique par une réfutation du fameux Maimbourg, l'apologiste des persécuteurs [2]. Déjà d'ailleurs, dans ses *Pensées sur la Comète*, bien qu'il attaquât spécialement la crédulité et la superstition, il avait présenté des arguments en faveur de la tolérance ; il était même plus hardi que ne le furent la plupart de ses prédécesseurs et successeurs, puisqu'il parlait en faveur des athées. « L'athéisme, disait-il, ne conduit pas nécessairement à la corruption des mœurs. » Une société d'athées pourrait fort bien vivre sous des lois honnêtes ; si l'on songe que l'athéisme a eu ses mar-

1. Cf. Louis Ulbach. *La Hollande et la liberté de penser aux XVIIe et XVIIIe siècles.* (Rapport), Paris, 1884. (Cf en particulier le mémoire de M. Hora-Siccama, p. 97-101.)

2. Bayle, *Critique générale de l'histoire du Calvinisme, de M Maimbourg*, Villefranche, 1681.

tyrs, tels que Vanini, on ne doute plus « que les athées ne se fassent une idée d'honnêteté qui a plus de force sur leur esprit que l'honnête et que l'agréable [1] ». C'étaient là évidemment des opinions très audacieuses pour l'époque.

Dans sa *Critique de l'histoire du Calvinisme*, Bayle se demandait de quel droit on peut justifier la maxime selon laquelle « il ne faut souffrir qu'une religion dans un état ». « C'est, diront-ils (les fanatiques), parce que nous sommes la bonne religion. Dites plutôt, repartirai-je, parce que nous croyons être la vraie religion, et ainsi votre maxime se réduirait à celle-ci : *il ne faut, dans un royaume, qu'une religion, et cette religion doit être celle que l'on croit la bonne* [2]. » Or ceci lui semblait insuffisant à justifier les atrocités des persécutions religieuses. Et il ne trouvait pas plus décisif cet autre argument de Maimbourg, suivant lequel on ne faisait qu'exercer des représailles contre l'intolérance des protestants. « Il me semble fort, déclarait-il avec une feinte naïveté, qu'on ne peut pas être équitable quand on imite ceux qui font des injustices..... La véritable religion étant faite pour éclaircir les autres et pour leur fournir un modèle de perfection, doit leur donner un exemple de ce qu'il faut qu'elles fassent, et pratiquer par conséquent toute la première cette débonnaireté qu'elle croit que les autres sont obligées d'avoir à son égard [3]. » Puis il écrivait un véritable réquisitoire contre l'Eglise catholique et son incorrigible fanatisme [4]. « Une longue suite de siècles, disait-il, nous montre qu'elle s'est toujours servie de la cruauté des supplices pour abolir ce qu'elle appelait des sectes et des hérésies [5]. » Le protestantisme, au contraire, lui semblait digne de tolérance, parce qu'il était lui-même tolérant. On n'avait à reprocher aux réformés que le meurtre de Servet ; or Servet était un athée, du moins

1. Cf. Lucien Dubois, *Bayle et la tolérance*, Paris, 1902, p. 60-8.
2. Cf. Bayle, *ibid.*, in *Œuvres div.*, La Haye, 1737, t. II, p. 71-2.
3. *Ibid.*, p. 105.
4. *Ibid.*, p. 109-10.
5. *Ibid.*, p. 103.

Bayle le croit, et par suite il voit là une atténuation à la responsabilité des calvinistes, qui n'ont fait que céder aux préjugés de l'époque ; puis, comme s'il sentait la faiblesse de cette excuse,il ajoutait que les réformés n'étaient pas unanimes à approuver Calvin [1].

Maimbourg obtint du roi que la *Critique* fût brûlée en place de Grève : Louis XIV , en effet, pouvait-il rien refuser à ce vil flatteur qui l'avait loué de « se servir de la voye douce de la charité pour ramener la grande multitude des brebis égarées dans la bergerie du bon pasteur » [2] ? Bayle, bien qu'il fût à l'abri de persécutions immédiates jugea bon, dans ses *Nouvelles lettres critiques sur l'histoire du Calvinisme,* d'adresser quelques louanges au roi de France; mais il s'en autorisa pour le blâmer hautement de l'édit qui validait les conversions d'enfants, et, tout comme l'eût fait Castellion ou quelque autre théologien, il s'en rapportait à l'autorité d'Osorius et du jésuite Mariana, qui flétrissent un acte semblable du roi de Portugal Emmanuel à l'égard des enfants des juifs [3]. Puis, l'érudit faisant place au raisonneur, Bayle démontrait combien une erreur de pratique est plus grave qu'une erreur de théorie [4]. Or, d'après lui, s'il était possible que la doctrine des réformés fût erronée, il était certain d'autre part que la conduite intolérante des catholiques à leur égard était injuste. Enfin, il commençait à développer les principaux arguments que nous retrouverons dans son *Commentaire philosophique* ; il s'en prenait déjà aux convertisseurs et à l'Inquisition, et disait en particulier : « C'est une maxime indubitable qu'il n'est pas permis à l'homme d'aller au bien par le mal, et personne ne peut soutenir que la diversité des religions soit un de ces maux pour la guérison desquels Dieu

1. *Ibid.*, p. 110-1.
2. Cf. Frank Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIe siècle*, Paris, 1881, p. 34.
3. Cf. Bayle, *Œuvres div.*, t. II, p. 210-11.
4. Cf. *ibid.* p. 212.

nous permet toute sorte de remèdes [1]. » Ici apparaissait déjà le côté pour ainsi dire scolastique de Bayle ; s'il ne s'appuie plus sur les textes comme les théologiens du XVI[e] siècle, du moins il croit encore à l'efficacité des raisonnements et semble supposer que l'avènement de la tolérance dépend de l'élaboration d'un syllogisme concluant et définitif. Il était loin de se douter que toute cette partie de son œuvre, tout ce qui n'est pas en lui critique instinctive et sans entraves, deviendrait fastidieux et n'exercerait aucune influence.

Cependant, le parti des intolérants, devant ces attaques successives, comprit la nécessité de se justifier. On publia, vers 1682, un ouvrage qui portait ce titre bien caractéristique : *Conformité de la conduite de l'Eglise de France pour ramener les protestants avec celle de l'Eglise d'Afrique pour ramener les donatistes à l'Eglise catholique*, et qui semblait émaner de l'entourage du roi [2].

Les idées développées en cette apologie n'avaient rien de bien original : c'était une paraphrase des raisonnements fallacieux de saint Augustin, une glose de son interprétation du « *compelle intrare* ». On rappelait les sévérités de la religion hébraïque et, d'autre part, le supplice de Servet. Enfin, tout l'esprit du livre se résumait en cette parole du fondateur de l'intolérance : « *Felix necessitas quæ ad meliora compellit.* »

La réponse des protestants ne se fit pas attendre, car, en 1683, Jurieu publia son histoire du papisme. Il réfutait sans peine l'argumentation de ses adversaires, en démontrant tout d'abord que ni Jésus, ni ses apôtres, ni les premiers Pères n'avaient prêché l'intolérance ; mais, lorsqu'il s'agissait des cruautés de la théocratie juive, son interprétation ressemblait singulièrement à une approbation ; et, finale-

1. *Ibid.*, p. 250-1.
2. On lit en effet, à la page VII de la préface, que ce livre fut écrit « par ceux qui avaient la principale part de la confiance du Roy, sur ce qui regardait les affaires de l'Eglise, et à la conduite du grand dessein qui s'exécutait si heureusement ».

ment, il avouait que les apôtres ont souvent châtié les hétérodoxes : si bien qu'en définitive il exposait une théorie assez conforme à celle du fanatisme catholique, et se contentait d'établir une gradation nécessairement arbitraire dans la répression de l'hérésie [1]. Il en résultait (et c'était une révélation des plus importantes) que la seule différence entre Jurieu et ses partisans et leurs adversaires résidait uniquement en ce fait, que la véritable religion était pour ceux-ci le catholicisme et pour ceux-là le protestantisme; quant à la persécution, chacun des deux partis l'approuvait également, pourvu qu'elle ne s'exerçât pas à ses dépens. On s'en doutait, il est vrai ; cependant, il était regrettable pour l'idée religieuse que ses partisans eussent osé avouer cette faiblesse.

Néanmoins, sur le moment, l'ouvrage de Jurieu ne souleva aucun orage ; il fournit seulement une justification toute trouvée aux persécuteurs du protestantisme. Les circonstances étaient trop difficiles pour qu'il fût loisible aux réformés d'examiner le livre et d'en envisager les conséquences possibles. Celles-ci étaient graves cependant, puisqu'en 1758, le fameux abbé de Caveyrac, la bête noire de Voltaire, écrivant son Apologie de Louis XIV, vint encore puiser dans Jurieu des arguments en faveur de l'intolérance. Toutefois, Jurieu devait bientôt rencontrer de nombreux contradicteurs. Dès 1684 parut le traité de la *Tolérance des religions* de Basnage de Beauval [2], ouvrage écrit, il est vrai, au moment de la persécution, et qui était plutôt un plaidoyer en faveur des réformés qu'une étude méthodique et désintéressée. C'était une protestation éloquente et diserte, dans laquelle on ne retrouvait qu'une argumentation banale, et dont le seul point un peu saillant était un éloge des querelles théologiques, une page ingénieuse sur l'utilité indirecte des hérésies, qui fait songer à l'épître de Boileau sur les ennemis utiles.

1. Cf. Frank Puaux, *op. cit.*, p. 45-50.
2. Basnage de Beauval, *Tolérance des Religions*, Rotterdam, 1684.

Cependant la Révocation survient et les protestations deviennent plus douloureuses, mais aussi plus violentes. Bayle, dont le frère avait été une victime des persécutions publie en 1685 son vigoureux pamphlet : *La France toute, catholique sous le règne de Louis le Grand ;* il y dépeignait les fureurs des catholiques, leur intolérance odieuse, telle qu'elle se manifesta toujours à travers les âges. « La violence et la mauvaise foi, disait-il aux persécuteurs, sont les deux marques caractéristiques de votre Eglise[1]. » Il n'admettait pas que l'exil fût beaucoup plus doux que le massacre. « Après tout, dites-vous, ce nous est un grand avantage qu'on ait réduit tous les calvinistes sans aucune effusion de sang. Ne vous glorifiez pas trop de cela ; car, pour ne pas vous envoyer à Cicéron, à Tibère et à la fable d'Esope, comme tantôt, sachez qu'il y a des manières de tourmenter les gens qui ne font pas tant d'éclat que d'autres, et qui ne paraissent pas d'abord si odieuses, qui néanmoins sont aussi cruelles[2]. » Cette persécution lui paraissait, en somme, beaucoup plus grave que celles de l'empire païen ; il rappelait les invectives de Tertullien contre les empereurs, et en concluait que le christianisme, en persécutant les consciences, a mérité la haine des gens de bien, et que, du moins, l'Eglise romaine s'est perdue de réputation[3].

En 1686, au moment où le pasteur Claude publiait sa célèbre protestation : *Les plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, parut à Cantorbery le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ : Contrains-les d'entrer*[4]. Cette nouvelle œuvre de Bayle, tant

1. Cf. BAYLE, *La France toute catholique....*, in *Œuv. div.*, t. II, p. 338-39.
2. *Ibid.*, p. 345
3. *Ibid.*, p. 346 et 348-50.
4. *Commentaire... où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécuteurs.* — Traduit de l'anglais du sieur Jean Fox de Bruges par M. J. F.

par les circonstances dans lesquelles elle parut que par ses tendances générales et le retentissement qu'elle devait avoir, occupe une place considérable dans l'histoire de la tolérance, et mérite un examen approfondi.

Dans son «Discours prélimimaire», Bayle constate d'abord que le sens du mot *convertisseur* a subi une évolution péjorative analogue à celle qu'on peut constater au sujet des mots *tyran* et *sophiste*. L'opinion publique savait si bien, au XVII[e] siècle, ce qu'il fallait entendre par ce terme, qu'on voyait déjà en Allemagne, sur les enseignes d'auberge, le convertisseur, moitié soldat , moitié prêtre, sabrant d'une main et bénissant de l'autre[1]. Bayle s'attache aussi à démontrer que certains,parmi les arguments des fanatiques, ne méritent même pas l'honneur d'une réfutation ; entre autres, dit-il, celui-ci : « Il faut avoir perdu toute honte...... pour prétendre que des enfants révoltez eussent autant de droits sur leur mère qu'elle en a sur eux. » Bayle répond en effet que là n'est pas la question : « Il s'agit entre eux et nous si l'Eglise romaine est la véritable Eglise[2]. » Et il ajoute : « Il est clair que le droit de persécuter ne saurait être contesté aux protestants, par la raison ridicule dont s'est servi cet auteur, mais seulement par celles que j'ai établies dans cet ouvrage (le *Commentaire*) qui l'ôte universellement à toutes les religions[3]. » Non moins absurde lui paraît l'argument qui consiste à rappeler les conseils de Mécène à Auguste, et à en déduire que la tolérance est dangereuse pour la paix des états ; il n'y a, d'après lui, qu'à faire appel « à l'expérience » pour se convaincre du contraire ; il démontre combien furent calmes à ce point de vue la Grèce et Rome avant le christianisme, et conclut : « C'est donc la tolérance qui est la source de la paix, et l'intolérance qui est la source de la confusion et du grabuge[4]. »

1. *Ibid.*, p. 357.
2. *Ibid.*, 359.
3. *Ibid.*, p. 360.
4. *Ibid.*, p 363-4.

Le *Commentaire* lui-même est divisé en trois parties : dans la première, Bayle s'attache à réfuter le sens littéral attribué au « *compelle intrare* » de l'Evangile ; dans la seconde, il répond aux objections que peut soulever son argumentation ; enfin, la troisième partie est une réfutation de l'apologie des convertisseurs à contrainte par saint Augustin[1].

Dans la première partie, Bayle commence par rappeler l'opinion de saint Augustin lui-même (*Doct. chrét.*, 3e l.) : « Tout sens littéral qui contient l'obligation de faire des crimes est faux »[2], et, fort de cette autorité peu suspecte, il aborde une réfutation méthodique, après avoir préalablement fait remarquer que, si Dieu a donné la raison à l'homme, c'est pour qu'il l'utilise à examiner les vérités particulières ; d'ailleurs, il ne servirait à rien d'imposer une religion par la force : « La nature de la religion, dit-il, est d'être une certaine persuasion de l'âme par rapport à Dieu, laquelle produit dans la volonté l'amour, le respect et la crainte que mérite cet Être suprême, et dans tous les membres du corps les signes convenables à cette persuasion et à cette disposition de la volonté, de sorte que, si les lignes externes sont sans un état intérieur qui y réponde, ou avec un état intérieur de l'âme qui leur soit contraire, ils sont des actes d'hypocrisie et de mauvaise foi, ou d'infidélité et de révolte contre la conscience[3]. »

C'est précisément ce à quoi il songe lorsqu'il déclare, en premier lieu, que le sens littéral attribué au « *compelle intrare* » est inadmissible « par la raison qu'il est contraire aux plus distinctes idées de la lumière naturelle ». Il le réfute aussi « par la raison qu'il est contraire à l'esprit de l'Evangile »[4], et encore « par la raison qu'il bouleverse les bornes qui séparent la justice d'avec l'injustice, et qu'il confond le vice avec la vertu, à la ruine universelle des sociétés »[5] ;

1. *Ibid.*, p. 445.
2. *Ibid.*, p. 367.
3. *Ibid.*, 1re p., ch. II, p. 370-1.
4. *Ibid.*, ch. III, p. 32-3.
5. *Ibid.*, ch. IV, p. 374-6.

car les fanatiques en viennent à dire : « Cela seroit injuste à la vérité en d'autres cas, mais, s'agissant de l'intérêt de l'Eglise, il n'y a rien de plus juste[1]. » De là naissent des excès comme les dragonnades, les « saccagements » réciproques, et surtout les guerres civiles, où la rébellion des uns, illégale en principe, est justifiée en fait par les persécutions des autres.

Une quatrième raison pour laquelle il repousse le sens littéral, c'est que cette interprétation fournirait « un prétexte très-plausible et très-raisonnable aux infidèles de ne laisser entrer aucun chrétien dans leur pays, et de les chasser de tous les lieux où ils les trouvent »[2]. Il se demandait en effet quelle serait la conduite des catholiques si les habitants de « la Terre Australe » leur envoyaient des missions, et il estimait, près d'un siècle avant Voltaire, qu'un empereur de Chine n'aurait pas tort de bannir les missionnaires d'une doctrine intolérante[3].

« Je ne vois pas qu'on puisse nier, disait-il, qu'il en va de la religion chrétienne comme d'un homme qui s'élève en Tartufe dans les hautes dignités, par le mépris des injures, par les austérités, par la soumission, par la civilité la plus populaire, et qui tout d'un coup lève le masque, étant arrivé à ses fins, et devient le fléau du genre humain par ses cruautés et par sa fierté tyrannique[4]. » Et il développait cette comparaison entre les procédés de Tartufe et ceux de l'Eglise, qui, après s'être imposée au monde au nom de la liberté de conscience, la refuse à tous du jour où elle en a le pouvoir. Encore ose-t-elle imputer à son fondateur des maximes d'intolérance que Jésus aurait certainement repoussées, et qui, d'ailleurs, ne constitueraient nullement une justification suffisante[5].

Bayle réfute encore le sens littéral « par la raison qu'il ne

1. *Ibid.*, p. 375-80.
2. *Ibid.*, ch. V, p. 377-80.
3. *Ibid.*, p. 379.
4. *Ibid.*, p. 380.
5. *Ibidem.*

peut être exécuté sans des crimes inévitables»[1]. La désobéissance légitime des hérétiques à des édits injustes ne saurait excuser les persécutions : non seulement les lois religieuses ne regardent pas les souverains [2], mais encore les « dragonneries » furent le prétexte d'injustifiables excès [3] ; et, tout comme un véritable théologien, Bayle démontre alors quel fut le péché des confesseurs qui donnèrent l'absolution aux soldats de Louvois [4].

Il fait encore remarquer que le sens littéral, l'apologie de la contrainte « ôte à la religion chrétienne un fort argument dont elle se sert contre le mahométisme », puisque c'est surtout le fanatisme de ses sectateurs que Rome reproche à l'Islam [5]. Puis il constate que cette interprétation a été inconnue des Pères de l'Eglise pendant de longues années [6]. Certains même, comme Athanase, protestèrent au nom de Jésus contre les persécutions. « Cette preuve, ajoutait-il, serait forte contre ceux de l'Eglise romaine, si c'étaient des gens qui eussent des principes fixes ; mais ce sont des Protées qui s'échappent par mille tours de souplesse et font toutes sortes de métamorphoses quand on croit les tenir [7]. » Il montre encore, et c'est là un de ses arguments favoris [8], que la justification des persécutions aurait une valeur générale, et rendrait « vaines les plaintes des premiers chrétiens contre les persécutions païennes » [9].

Enfin, sa neuvième et dernière réfutation du sens littéral consistait simplement à développer l'argument précédent en le complétant par le raisonnement fondamental de son scepticisme : la valeur relative des religions. Il contestait

1. *Ibid.*, ch. VI, p. 381-85.
2. *Ibid.*, p. 381.
3. *Ibid.*, p. 383-4.
4. *Ibid.*, p. 381-2.
5. *Ibid.*, ch. VII, p. 386-7.
6. *Ibid.*, ch. VIII. p. 387-8.
7. *Ibid.*, p. 387.
8. Cf. *Disc. prélim.*, LXIV.
9. *Ibid.*, ch. IX, p. 388-90.

en effet le sens littéral « par la raison qu'il exposerait les vrais chrétiens à une oppression continuelle, sans qu'on pût rien alléguer pour en arrêter le cours que le fonds même des dogmes contestés entre les persécutés et leurs persécuteurs ; ce qui n'est qu'une chétive pétition de principe qui n'empêcherait pas que le monde ne devint un coupe-gorge »[1]. Et ceci nous ramène à ce que Bayle disait déjà dans la critique de Maimbourg, et nous montre par quoi, inévitablement, il va se trouver en contradiction avec la majorité des protestants.

Mais voyons maintenant quelles sont les objections des intolérants signalées par Bayle et réfutées par lui, puisque c'est là le but de la seconde partie du *Commentaire*.

Voici la première de ces objections : « On n'use point de violence afin de gêner la conscience, mais pour réveiller ceux qui refusent d'examiner la vérité. » A quoi Bayle répond que la persécution, au contraire, empêche les victimes de choisir avec discernement ; que l' « opiniâtreté » reprochée aux hérétiques est tout simplement la persévérance dans la religion qu'ils jugent la meilleure ; enfin (et ceci est bien caractéristique), que l'évidence n'est en somme qu'une qualité relative[2].

On lui objecte encore que l' « on rend odieux le sens littéral en jugeant les voies de Dieu par les voies des hommes; encore que les hommes soient en état de mal juger quand ils agissent par passion, il ne s'ensuit pas que Dieu ne fasse son œuvre là-dedans par les ressorts de sa providence ». Mais Bayle répond qu'il est plaisant de comparer les persécutions à la boue que Jésus employait pour rendre la vue aux aveugles ; que, nonobstant ces habiles comparaisons, on n'a nullement le droit de corriger par la violence les vices qui ne nuisent pas immédiatement à l'Etat, et qu'enfin, les tortures n'ont jamais remédié à aucun mal, comme le dit Montaigne[3].

1. *Ibid.*, ch. X, p. 391-2.
2. *Ibid.*, IIe p., ch. Ier, p. 393-6
3. *Ibid.*, ch. II, p. 397-400.

Objectera-t-on, d'autre part, qu'on aggrave « malignement » l'importance des paroles du Christ en concluant qu'elles légitiment les tortures et la peine capitale, tandis qu'on pourrait s'en tenir à de moindres châtiments ? En ce cas, Bayle répondra que les supplices lents et insidieux sont les plus terribles. « Les protestants, dit-il, se plaignent dans leurs écrits qu'ils aimeroient mieux avoir été persécutez à la mode de François Ier et de Dioclétien qu'à la mode de Louis XIV. » Et il s'indigne de voir fanatiques français et espagnols disputer sur les services qu'ils ont respectivement rendus à l'Eglise catholique lorsqu'il s'agit, à vrai dire, de telles cruautés [1].

Puis, si l'on croit pouvoir légitimer les persécutions par l'exemple de la théocratie juive, Bayle répondra, non seulement que comparaison n'est pas raison, mais encore qu' « il ne faut pas confondre politique et religion » [2].

On dit aussi que, s'ils nient le sens littéral du « *compelle intrare* », les protestants condamnent par suite tous les empereurs ou Pères de l'Eglise qui ordonnèrent ou approuvèrent les supplices d'hérétiques. Ici, Bayle, qui n'ignorait pas les *distinguo* théologiques, use, mais dans une mesure peut-être légitime, de ce procédé souvent dangereux : il excuse, en effet, l'intolérance de certains princes protestants à l'égard du papisme en posant ce principe : « Un parti qui, s'il était le plus fort, ne tolérerait point l'autre, mais le violenterait dans sa conscience, ne doit pas être toléré [3] »

Il n'admettait nullement, d'autre part, que la tolérance fût préjudiciable à la tranquillité des Etats ; et, après avoir déclaré que, si les princes doivent être les nourriciers de l'Eglise, cela ne veut pas dire qu'ils doivent prohiber toutes les religions au profit d'une seule, il démontrait sans aucune difficulté que c'est précisément l'intolérance qui peut rendre

1. *Ibid.*, ch. III, p. 401-5.
2. *Ibid.*, ch. IV, p. 406-9.
3. *Ibid.*, IIe p., ch. V, p. 410-4.

nuisible à la paix publique la diversité des religions ; mieux valait en tous les cas, d'après lui, la bigarrure des sectes que le carnage [1].

Enfin, il ne voyait nullement que ce fût une objection que de dire : si l'on admet la tolérance pour une religion dissidente, il faut l'admettre pour toutes. Il acceptait parfaitement cette conséquence, l'universalité de la tolérance, et ne voyait aucune difficulté à l'étendre à toute secte religieuse, voire même aux blasphémateurs [2].

Il proclamait encore et démontrait les droits de la conscience errante, en se basant naturellement sur l'impossibilité de démontrer de quel côté est la vérité [3]. C'était d'ailleurs en s'appuyant sur ce même principe que, dans le « Supplément » au *Commentaire*, il prouvait l'impossibilité de définir l'hérésie [4].

Quant à la troisième partie, qui était une réponse directe au livre sur la conformité de la conduite de l'Eglise gallicane avec celle de l'Eglise d'Afrique [5], elle réfutait méthodiquement les lettres de saint Augustin, beaucoup plus méthodiquement, à vrai dire, que n'en valait la peine l'argumentation de l'évêque d'Hippone.

A la suite de cette analyse, il ne sera évidemment pas inutile de formuler un jugement d'ensemble sur l'œuvre de Bayle, sur ses tendances et sur l'influence qu'elle exerça par la suite ; mais auparavant, il nous faut encore résumer les grandes lignes de la controverse entre réfugiés, qui en fut jusqu'à un certain point la conséquence.

Jurieu, qui avait été l'ami et l'admirateur de Bayle, devint, après la publication du *Commentaire*, son contradicteur, et l'on peut même dire son ennemi le plus acharné, car il avait en lui l'âme d'un Calvin. Déjà, il avait lutté contre

1. *Ibid.*, ch. VI, p. 415-8.
2. *Ibid.*, ch. VII, p. 419-22.
3. Cf. *ibid.*, p. 422-43.
4. Cf. *ibid.*, *Supplément*, p. 499-500.
5. Cf. *ibid.*, IIIe p., p. 445.

les tendances tolérantes de l'école de Saumur, et en particulier contre la doctrine du pasteur d'Huisseau[1] et surtout celle de Claude Pajon[2], qui parvenaient à la tolérance en simplifiant et en élargissant le plus possible les dogmes, comme le conseillera plus tard Locke lui-même. Jurieu avait même réussi à faire condamner Pajon et ses partisans par le synode de Saumur, en 1677, et, jusqu'à la mort du pasteur tolérant, qui précéda de peu la révocation de l'édit de Nantes, il avait poursuivi cet esprit large et modéré de ses imprécations les plus agressives. Il pouvait donc à bon droit dire, en 1691, dans son *Apologie du sieur Jurieu adressée aux pasteurs et conducteurs des églises wallonnes des Pays-Bas* : « Cette haine pour cette indigne tolérance des hérésies est en moi un mal ancien, et qui s'est fortifié par le temps[3]. »

Dès qu'un grand nombre de protestants avaient été fixés en Hollande, et avec l'aide des théologiens ou pasteurs qui condamnaient le pajonisme, Jurieu avait fait dresser l' « acte d'uniformité » de Rotterdam, qui était conforme à ses idées personnelles sur l'orthodoxie et la tolérance ; la plupart des pasteurs réfugiés, et en particulier Basnage de Beauval, consentirent à signer cet acte[4]. Cependant, le mouvement favorable à des principes plus modérés s'accentuait de plus en plus. Les idées libérales qui régnaient en Hollande devaient en effet exercer une influence considérable sur les tendances des réfugiés. « De toutes les contrées de l'Europe, dit M. Frank Puaux, aucune ne jouissait alors d'une plus grande liberté que les Provinces-Unies..... Au point de vue religieux

1. *La réunion du Christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*, Saumur, 1670.

2. Sur les polémiques au sujet de la tolérance jusqu'à la mort de Claude Pajon, cf. Frank Puaux, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIIe siècle*, Paris, 1881, ch. IV, p. 73-97.

3. Jurieu, *Apologie...*, p. 3.

4. Cf. Frank Puaux, *op. cit.*, ch. V, p. 98-9, et IXe pièce justificative, p. 105-6.

régnait une large olérance ; le souvenir cruel des luttes qui avaient ensanglanté le pays dans les premières années du siècle s'effaçait chaque jour, et les dissidents estimaient heureuse leur situation en la comparant à celle des hérétiques dans les autres pays. Au contact d'opinions si diverses, l'esprit public ne pouvait que se montrer favorable à toute revendication libérale ; et, si les anciens partis maintenaient leurs prétentions autoritaires, il n'en était pas moins vrai qu'il fallait compter avec une minorité dont les idées gagnaient de plus en plus. Si l'un des grands savants de la Hollande, Cuper, écrivait à Jurieu : « *Nimia libertate laboramus* », le réfugié Barbeyrac donnait comme exergue à sa traduction de Noodt ces belles paroles de Tacite : « *Rara temporum felicitate ubi sentire quæ velis et quæ sentias dicere licet* [1]. »

Déjà d'ailleurs, en 1684, Jurieu avait trouvé un contradicteur hardi et original en la personne de l'ancien pasteur Aubert de Versé [2], qui avait profité de cette controverse pour développer ses théories peu orthodoxes, et se venger en quelque sorte des intolérants qui l'avaient fait excommunier sous prétexte de socinianisme. Son *Protestant pacifique* était nettement et ouvertement dirigé contre Jurieu, le « docteur de sang », et l'idée générale du livre était une démonstration de la légitimité de la tolérance ecclésiastique : d'après lui, la Réforme, pour rester fidèle à son principe, devait tolérer « tous les chrétiens du monde, les sociniens et les quakers même ». Quant à la tolérance civile, elle lui semblait d'une nécessité si évidente, qu'il jugeait inutile d'insister sur ce point.

Puis, au lendemain de la Révocation, parut un ouvrage sans nom d'auteur, mais qui était en réalité l'œuvre du pasteur Allix, et réclamait la tolérance pour toutes les sectes

1. *Ibid.*, p. 106-7.
2. Léon DE LA GUITONNIÈRE (Aubert de Versé), *Le protestant pacifique ou Traité de la paix de l'Eglise*, Amsterdam, 1684, 2 vol.

chrétiennes[1]. Jurieu, toujours agressif, y fit une verte réponse dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, où Bayle avait vanté l'ouvrage, et s'attira par là quelques nouveaux adversaires[2]. C'est pourquoi il jugea bon, en cette même année 1686, de reproduire en les développant les idées qu'il avait exposées en 1677 dans son *Traité sur la puissance de l'Eglise* : ce nouvel ouvrage[3] était encore une affirmation de l'immutabilité de l'orthodoxie protestante, et par suite un nouveau manifeste d'intolérance.

Cependant, le *Commentaire* venait de paraître : Jurieu ne pouvait laisser sans réponse ces affirmations qui dépassaient même les doctr nes unitaires et sociniennes, puisque Bayle, en réalité, ne professait rien moins que le scepticisme. Jurieu publia donc son traité : *Des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince*[4], où il s'attachait surtout à réfuter la démonstration de l'autonomie de la conscience et des droits de la conscience errante ; et, comme en cette matière, on ne peut rien prouver par des procédés logiques, Jurieu se contentait de répondre aux raisonnements de Bayle par des affirmations ; d'ailleurs, à défaut d'arguments, il citait la Bible, où l'on peut trouver réponse à tout, même à des propositions contradictoires. La grande question qui dominait le débat, c'était, à vrai dire, le critérium de la vérité ; or, malgré tous ses efforts, Jurieu n'en pouvait trouver

1. *Réflexions critiques et théologiques sur la controverse de l'Eglise, où l'on fait voir la fausseté des sentiments de l'Eglise romaine sur ce sujet par l'Ecriture sainte et les Pères. A Philadelphie, chez Théodore de Sainte-Foy*, et se trouve en Hollande chez tous les libraires, 1686.

2. Cf. Frank Puaux, *op. cit.*, p. 112-3.

3. Jurieu, *Le vray système de l'Eglise et la véritable analyse de la Foy, où sont dissipées toutes les illusions que les controversistes modernes, prétendus catholiques, ont voulu faire au public sur la nature de l'Eglise, son infaillibilité, etc.*, Dordrecht, 1686.

4. *Des droits des deux souverains en matière de religion : la conscience et le prince. Pour détruire le dogme de l'indifférence des religions et de la tolérance universelle contre un livre intitulé : Commentaire philosophique sur ces paroles de la Parabole : Contrains-les d'entrer*, Rotterdam, 1687.

d'autre que sa foi profonde pour démontrer la supériorité du dogme protestant ; quant à la condamnation de Servet, athée et non pas hérétique, Jurieu l'approuvait naturellement sans restrictions.

Ces théories, qui fournissaient de trop nombreux arguments au fanatisme catholique, étaient adoptées, il faut en convenir, par la majorité des pasteurs et des théologiens réfugiés. Cependant, chaque nouvelle intervention de Jurieu provoquait quelques protestations intéressantes. En 1687, Le Cène, qui avait été un des partisans du pajonisme et qui était d'ailleurs l'ami intime d'Allix, publia, avec le savant Leclerc, ses *Conversations* [1], où il élargissait singulièrement les droits de la raison, reprenait en somme la doctrine de d'Huisseau, et prêchait par-dessus tout la tolérance. Ce fut la même année que le jeune Isaac Papin, neveu de Pajon, publia son premier ouvrage contre Jurieu [2], qu'il fit suivre bientôt d'une véritable apologie du pajonisme [3]. Jurieu s'empressa de répondre à cette argumentation, qui relevait surtout de la théologie, et Papin ne fut pas plus heureux dans sa tentative que ne devait l'être son cousin le physicien dans ses célèbres expériences ; la haine de Jurieu tenace et implacable, le fit condamner en 1688 par le synode de la Haye [4].

D'ailleurs, Jurieu visait plus haut qu'à satisfaire ses petites rancunes personnelles. Il fit dresser, par le synode d'Amsterdam, en 1690 un nouvel acte destiné à maintenir l'orthodoxie, et qui contenait, en particulier, une énumération très caractéristique des propositions qu'on ne pouvait admettre sous peine d'hérésie. Elles étaient au nombre de neuf :

1. *Conversation sur diverses matières de religion..., à Philadelphie, chez Timothée de Saint-Amour,* 1687.

2. Frédérick ARNAUD (Papin), *Essai de Théologie sur la Providence et sur la grâce, où l'on tâche de délivrer M. Jurieu de toutes les difficultés accablantes qu'il rencontre dans son système,* Rotterdam, 1687.

3. P. P. D. L. A. (Papin), *La Foy réduite à ses véritables principes, et réduite à ses justes bornes,* Rotterdam, 1687.

4. Sur Isaac Papin, cf. Frank PUAUX, *op. cit.*, p. 113-8.



« 1° Que le socinianisme est une religion tolérable et dans laquelle on se peut sauver ;

« 2° Que l'on se peut sauver en toutes religions, à la faveur de la bonne foi ou de la bonne intention ;

« 3° Qu'on ne pèche point en suivant les mouvements de sa conscience, quelque mauvaise que soit l'action ;

« 4° Qu'il n'y a point d'autres hérétiques que ceux qui combattent la vérité contre leur conscience..... ;

« 5° Qu'on n'est point blasphémateur si l'on ne blasphème contre ses propres principes ;

« 6° *Que la piété et la raison obligent à la tolérance, tant civile qu'ecclésiastique, de toutes les hérésies ;*

« 7° *Que le magistrat n'est point en droit d'employer son authorité pour abattre l'idolâtrie et empescher les progrès de l'hérésie.*

« ....Etc.......[1]. »

A la même époque, Jurieu publia son *Tableau du socinianisme*, où il se lamentait sur les progrès visibles des idées de tolérance et déclarait qu'il était temps de s'opposer par tous les moyens à la propagation de ce mouvement. Enfin, en 1681, il parvint encore à faire condamner l'excellent livre de Gédéon Huet, l'*Apologie pour les vrais tolérants* [2], où l'auteur démontrait qu'il n'y avait rien d'incompatible entre la tolérance et la foi la plus sincère et la plus orthodoxe; Huet en arrivait d'ailleurs à des conclusions qui ressemblaient assez à celles de Bayle [3] pour que Jurieu en fût outré. Il y avait eu cependant quelques résistances, et c'est à ce propos que Jurieu jugea bon d'écrire son *Apologie* personnelle, qui eut peut-être un succès momentané, mais qui par la suite, après qu'Elie Saurin [4] eut ramené le calme dans les esprits, n'empêcha pas l'idée de tolérance de s'imposer

1. Cf. Frank PUAUX, *op. cit.*, XI[e] pièce justificative, p. 200.
2. G. HUET, *Apologie pour les vrais tolérans...*, Dordrecht, 1690.
3. Cf. *ibid.*, en particulier, p. 21-9.
4. *Réflexion sur les droits de la conscience...*, Utrecht, 1697. — Elie Saurin réfutait à la fois le *Commentaire* et la réponse de Jurieu.

définitivement à la majorité des protestants et d'inspirer à Barbeyrac en particulier un nouveau plaidoyer [1] en faveur de la liberté de conscience universelle et intégrale.

Ainsi, d'Huisseau, Pajon, Aubert de Versé, Allix, Le Cène, Isaac Papin et Gédéon Huet au XVII[e] siècle, au XVIII[e] Barbeyrac, telle est à peu près la descendance de Castellion, tels sont avec lui les fondateurs du protestantisme libéral.

Bayle [2], lui aussi, par certains côtés, ressemblait à l'adversaire de Théodore de Bèze : comme lui, il était érudit et, d'autre part, habile à tirer parti des contradictions de l'adversaire. Mais, tandis que Castellion avait encore le culte des autorités, et semblait trop souvent croire qu'une citation équivaut à un argument, Bayle était un raisonneur. C'est de son «génie critique», selon l'expression de Sainte-Beuve, que résulte l'ironie souvent très savoureuse de son argumentation. Or Castellion n'avait pas l'esprit essentiellement critique; à plus forte raison n'avait-il rien d'un sceptique; malgré sa lutte contre l'intolérance de Calvin, il était resté attaché de cœur au christianisme, tandis que Bayle, irrité par les attaques de Jurieu, s'était séparé avec éclat du parti protestant par son *Avis aux réfugiés* et par sa *Réponse d'un nouveau converti à la lettre d'un réfugié*, où il faisait précisément remarquer que « Castalion » n'avait pas protesté d'une façon formelle contre le supplice de Servet.

Voltaire, qui fut moins ingrat à l'égard de Bayle qu'à l'égard de ses autres précurseurs, dit quelque part :

1. Jean BARBEYRAC, *Traité de la morale des Pères de l'Eglise*, Amsterdam, 1726.

2. On trouve aussi de nombreux arguments en faveur de la tolérance dans le *Dictionnaire historique et critique*. Toutefois, après une analyse détaillée du *Commentaire*, nous n'avons pas jugé indispensable de les exposer. Ce travail a d'ailleurs été fait dans l'ouvrage suivant : Lucien DUBOIS, *Bayle et la tolérance*, Paris, 1902, p. 108-50.

On pourra constater en particulier, par l'examen du *Dictionnaire*, que Bayle connaissait les œuvres de ses prédécesseurs. Cf. les articles *Bèze*, *Castalion*, *Koornhert* et *Milton*.

J'abandonne Platon, je rejette Epicure,
Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter :
La balance à la main, Bayle apprend à douter ;
Assez sage, assez grand pour être sans système,
Il les a tous détruits et se combat lui-même [1].

C'est peut-être beaucoup dire : celui qui, pendant sa vie entière, combattit l'idée religieuse sous toutes ses formes (car il ne faut pas oublier que la seconde partie de la *Théodicée* est dirigée spécialement contre Bayle), et qui fut l'adversaire de la religion autant qu'il était celui des religions [2], ne peut être taxé de scepticisme absolu. Il n'eut pas de système, c'est possible ; il n'eut qu'un idéal d'apparence négative, la tolérance, mais du moins il eut un instinct, une tendance invincible : l'irréligion ; or nous sommes loin de penser que ce soit nécessairement là une forme du négativisme. C'est par là d'ailleurs que Bayle marquait un progrès sensible dans la marche des idées favorables à la liberté de conscience, puisqu'il prêchait à la fois la tolérance, le scepticisme en général et l'incrédulité en particulier, puisqu'il semblait synthétiser en son œuvre l'esprit de Castellion, de Montaigne et de Bonaventure Despériers.

IV

Depuis Henri VIII, l'Angleterre avait souffert tour à tour du fanatisme protestant et du fanatisme catholique. Mais, comme ses souverains, lorsqu'ils étaient partisans de la réforme, se proclamaient chefs de la religion anglicane, il en résultait que les questions religieuses se trouvaient, en Angleterre, si intimement liées aux questions politiques qu'il est très difficile de distinguer, dans ces périodes de troubles et de révolutions, entre ce qui relève du fanatisme ou des idées

1. Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne.*
2. Cf. la critique de Montesquieu, *Esprit des lois*, XXIV, ch. II VII.

de tolérance et ce qui constitue plutôt des manifestations de despotisme ou d'indépendance politiques.

Cependant, au début du XVIIe siècle, sous le règne de l'autocrate Jacques Ier, l'intolérance à l'égard des catholiques prit en Angleterre une forme particulièrement aiguë ; et cette situation devait nécessairement s'aggraver, puisqu'il se constituait même un parti de fanatiques repoussant toutes les survivances du catholicisme romain qu'admettait la religion anglicane. Les idées républicaines, ou du moins libérales, se fondirent bientôt avec ce mode d'opposition religieuse, si bien qu'il en résulta la constitution d'un nouveau parti politique, assez analogue au parti protestant français. « Ainsi, dit Macaulay, le schisme religieux et politique qui avait pris naissance au XVIe siècle ne fit que s'élargir de plus en plus pendant le premier quart du XVIIe siècle. Des théories qui menaient droit au despotisme turc étaient à la mode à Whitehall; des théories tendant au républicanisme étaient en faveur auprès d'un grand nombre de membres des communes. Les prélatistes violents, zélés comme un seul homme pour la prérogative royale, et les puritains violents, zélés comme un seul homme pour les privilèges du parlement, se trouvaient en présence, animés d'une animosité mutuelle bien plus grande que celle qui, dans la génération précédente, avait existé entre les catholiques et les protestants [1]. »

Les théories sur le droit de résistance, que les protestants français avaient inaugurées au siècle précédent, furent reprises avec beaucoup de succès par les puritains en Angleterre. Elles conduisirent à la révolution de 1648. On craignit que Charles Ier n'améliorât le sort des catholiques, qui avaient été jusqu'alors sévèrement traités. « Bannissement, et, en cas de récidive, condamnation à mort des prêtres officiant dans le royaume; lourd tribut, imposé aux papistes, comme à des esclaves, telle était la législation britannique. Ce ne

1. MACAULAY, *Histoire d'Angleterre depuis l'avènement de Jacques II* (trad. Montégut), ch. Ier.

fut que par un article secret de son contrat de mariage que la sœur de Louis XIII, en épousant Charles I[er], obtint la faculté d'avoir une chapelle dans son propre palais. Le roi d'Angleterre déclarait ouvertement « qu'il se souciait peu « que l'on dît des messes dans son Etat, pourvu qu'il de- « meurât paisible ». Mais le peuple ne l'entendait pas ainsi [1]. »

Cette première révolution d'Angleterre mériterait simplement d'être mentionnée comme une manifestation caractéristique d'intolérance religieuse, si un homme qui joua un rôle, secondaire il est vrai, dans le parti de Cromwell, le poète Milton, n'avait précisément écrit en faveur de la liberté de conscience [2].

Milton, plus encore que Bayle, est véritablement un homme du XVI[e] siècle. C'est à son sujet que Taine a dit : « La scolastique n'est pas loin ; elle pèse encore sur ceux qui la détruisent. Sous cette armure séculaire, la discussion marche pédantesquement, à pas comptés [3]. » Il y a en effet du théologien dans le *Livre de la Réformation* et l'*Areopagetica*, et, qui plus est, du théologien puritain, caractéristique qui pouvait sembler peu compatible avec les idées de tolérance. Mais ce qui davantage aurait dû conduire Milton au fanatisme, c'est qu'il n'était pas seulement théologien et pamphlétaire, il était encore poète, et chez lui, selon l'adage, l'indignation créait le vers. « Milton haïssait à plein cœur » [4], et la vigueur de son style était née de ses fortes haines. « Les croyances et les volontés, a dit Taine, dissoutes par la tolérance universelle et par les mille chocs contraires des idées multipliées ont engendré le style exact et fin, instrument de conversation et de plaisir, et chassé le style poétique et rude, arme de guerre et d'enthousiasme [5]. » Cette révolution

1. LAVISSE et RAMBAUD, *Histoire générale*, t. V, p. 336.
2. Cf. en particulier, GEFFROY, *Etudes sur les pamphlets de Milton*, Paris, 1848.
3. TAINE, *Hist. de la littérat. anglaise*, Paris, 1863, t. II, p. 354.
4. TAINE, *op. cit.*, p. 358.
5. *Ibid.*, p. 361.

dans les idées ne se produisit qu'au XVIII[e] siècle, à vrai dire, et cependant Milton, au XVII[e] était déjà une exception, tout comme Agrippa d'Aubigné en France. Il le fut à double titre, en tant que huguenot farouche et intransigeant, mais aussi en tant que partisan de la liberté de penser, de croire et d'écrire. Quelque haine qu'il témoignât envers le catholicisme, quelle que fût son hostilité contre les évêques anglicans[1] « se chauffant au soleil de la richesse et de l'avancement », il fut un tolérant et prêcha, en apparence du moins[2], pour la liberté de tous. C'est pourquoi, tandis que ses contemporains, les Algernon Sidney et tant d'autres, qui ont simplement protesté contre les persécutions dont ils étaient eux-mêmes l'objet, ne nous paraissent pas mériter une mention spéciale dans une histoire de la tolérance, il nous semble qu'il faille accorder une place, si petite fût-elle, à Milton, entre Castellion et Locke. Et c'est à dessein que nous choisissons spécialement ce dernier, car, de même que Locke, Milton traita spécialement la question au point de vue politique. En effet, dans son *Traité du pouvoir civil en matière religieuse*, il établissait que l'essence purement spirituelle du christianisme ne permettait pas qu'on le pliât au joug des lois civiles ; d'ailleurs, Milton se demandait de quel droit l'Etat interviendrait, non seulement dans le choix d'une religion, mais encore dans l'organisation et la réglementation du culte ; son programme était donc, en somme, la séparation absolue de l'Eglise et de l'Etat.

Mais, en outre, Milton fut en réalité un grand apologiste de la raison humaine, et c'est pourquoi d'ailleurs, bien qu'allié aux puritains, il conserva toujours une indépendance qui suffit à l'éloigner des opinions extrêmes. Dans ce même *Traité*, non seulement il repoussait l'intervention de l'Etat en matière de foi, mais encore il refusait à l'Eglise

1. Cf. Sayous, *Les deux révolutions d'Angleterre*, Paris 1891, p. 77-8.
2. Il est difficile d'établir s'il étendait réellement cette tolérance aux papistes. (Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 312.)

elle-même le droit de pousser les esprits vers telle ou telle croyance ; car, pour lui, l'autorité suprême en matière religieuse, c'était l'Evangile interprété par la conscience humaine, laquelle n'était soumise, à son avis, à aucun contrôle terrestre. Ses attaques contre les prélats « parvenus scolastiques » étaient en faveur de la pensée libre, libre dès l'école, mise à l'abri de toute influence pernicieuse et restrictive. Il revendiqua donc toutes les libertés [1]. Mais ce fut en faveur de la liberté d'écrire, ce fut pour réclamer la suppression de la censure créée par le Parlement qu'il écrivit peut-être ses pages les plus vigoureuses. « Cet ordre, disait-il en parlant de la permission d'imprimer, s'écrit en latin, parce que notre langue anglaise, langue des hommes qui ont toujours eu la renommée d'être les premiers champions de la liberté, aurait peine à fournir assez de lettres serviles pour exprimer une volonté aussi despotique [2]. »

Cependant, ce n'est plus simplement au nom du principe de liberté, mais bien aussi au nom de la religion elle-même (et c'est ici que reparaît le puritain), que Milton réclame la liberté de conscience en se réjouissant de la diversité des religions. « Quand on bâtissait, dit-il, le temple du Seigneur, et que les uns fendaient les cèdres, les autres coupaient et équarrissaient le marbre, y avait-il des hommes assez déraisonnables pour oublier que les pierres et les poutres devaient subir mille séparations et divisions avant que la maison de Dieu fût bâtie ? Et quand les pierres sont industrieusement assemblées, elles ne peuvent être continues, mais seulement contiguës, du moins en ce monde. Bien plus, la perfection consiste en ce que de ces mille diversités limitées, de ces mille différences fraternelles sans disproportions notables, naisse l'heureuse et gracieuse symétrie qui embellit tout l'ensemble et tout l'édifice [3]. » Conception originale, mais précisément

1. N'a-t-il pas été jusqu'à réclamer l'institution du divorce ? Cf *The Doct. and discipl. of Divorce*, cité par Taine, *op. cit.*, p. 362.

2. Cité par Sayous, *loc. cit.*

3. *Areopagetica.* (Cité par Taine, *op. cit.*, p. 365.)

trop neuve et trop personnelle pour qu'elle pût exercer sur les contemporains une réelle influence.

Cependant, une association conforme aux théories de Milton va, de 1648 à la seconde révolution d'Angleterre, continuer la campagne en faveur de la liberté de conscience et devenir, en somme, une véritable école de tolérance : ce sont les *quakers*, chers à Voltaire.

La secte des quakers [1] ne joua, volontairement du moins, aucun rôle politique ; elle n'en est que plus intéressante pour l'histoire de la tolérance. Ces quakers, qui furent si souvent par leurs doctrines telles que, par exemple, le retour à la nature et le théisme, les précurseurs des philosophes du XVIIIe siècle, n'ont cependant pas pour nous un intérêt bien spécial tant qu'ils sont en Angleterre, c'est-à-dire en butte aux persécutions les plus variées de la part de leurs concitoyens. Le mysticisme pathologique du cordonnier Fox [2] et de ses premiers disciples, les apologies du théologien Barclay, enfin les ouvrages écrits vers 1680 par le riche William Penn ne pouvaient rien témoigner en faveur de la tolérance réelle des quakers : c'est lorsqu'un parti est le plus fort, ou du moins lorsqu'il a toute liberté d'action, qu'il le faut juger. Toute la première partie de leur histoire prouve simplement que les quakers furent traités cruellement par Charles II, sans autre raison que l'originalité de leurs mœurs et de leurs doctrines. Les puritains, installés en Amérique, fanatiques de la Bible, n'étaient guère plus tendres que la monarchie anglaise pour ces théistes qui plaçaient l'inspiration au-dessus de la lettre : ils les expulsaient chaque fois qu'ils en avaient l'occasion.

1. Sur les quakers, outre les remarques bien connues de Voltaire, on peut consulter en particulier : Sayous, *op. cit.*, p. 214-8, — et, sur leur doctrine, l'ouvrage de Robert Barclay, *Apologie de la véritable théologie chrétienne, telle que la professent ceux que par dérision on appelle Quakers* (trad. fr.), 1702.

2. Voltaire dit de lui : « C'était un jeune homme de vingt-cinq ans, de mœurs irréprochables, et saintement fou. » (*Dictionn. philosoph.*, art. « Quakers », II.)

Aussi, lorsque les quakers eurent leur territoire personnel, lorsque William Penn les eut installés dans les forêts qui bordaient l'Ohio et la Delaware, lorsque, avec l'aide de leur bienfaiteur, ils eurent fondé un Etat où tout ce qui était philanthropie et liberté fut la base même de la constitution, il fallut bien rendre hommage à leur modération sincère et à leur tolérance. Sous Jacques II d'ailleurs, on cessa de les persécuter en Angleterre et ce furent ces précurseurs de la tolérance qui les premiers abolirent l'esclavage et, après avoir vu la ruine du fanatisme, luttèrent toujours contre cette autre forme d'inhumanité.

Cependant, une fois encore, en Angleterre, les réformés s'inquiétaient des faveurs accordées par leurs rois aux catholiques : il en résulta une nouvelle révolution, dont le succès définitif donna à l'Angleterre le régime libéral sous lequel elle vit encore aujourd'hui. Il n'est donc pas étonnant que, parmi les partisans du régime nouveau, se soit trouvé un ardent défenseur de la liberté de conscience. Ce moraliste, cet apôtre de la tolérance était en outre le plus grand philosophe de son temps : c'était Locke.

Locke s'était occupé, dès sa jeunesse, de la question de la tolérance ; il avait rédigé, en 1667, un essai sur ce sujet qui resta inédit jusqu'au siècle dernier [1]. Mais c'est peu avant son retour en Angleterre, vers 1688, qu'il publia, sous le couvert de l'anonymat, son ouvrage le plus important sur cette question, c'est-à-dire sa *Lettre* latine sur la tolérance [2]. Quant aux trois autres lettres [3] qui parurent par la suite, elles

1. *An Essay concerning toleration*, publié dans les *Shaftesbury Papers*, 1878, t. Ier, p. 74-84.

2. Cette *Epistola de tolerantia* parut à Amsterdam, chez Limborch, sans nom d'auteur en 1686. Elle fut traduite en anglais par W. Popple. — La traduction française se trouve in Locke, *Œuvres philosoph.* (tr. Thurot), Paris, 1827, t. VII, p. 139-223.

3. En 1690, il publia, en réponse aux critiques de Jonas Proast *a second letter concerning toleration* ; elle est signée « Philanthropus » Puis, en 1692, parut *a third letter for toleration*, Enfin, après sa mort, on publia en 1706, dans les *Posthumous Works*, un fragment de sa quatrième lettre sur la tolérance.

n'étaient que des réponses aux critiques soulevées par la première ; c'est donc en analysant celle-ci que nous allons chercher à établir sur quelle argumentation se basait Locke pour réclamer la tolérance.

On peut cependant faire remarquer tout d'abord que non seulement il écrivit sur cette question, mais qu'il collabora en outre, de par sa situation officielle, avec ses amis les whigs à l'élaboration des bills de « compréhension » et de « tolérance », et que d'autre part, au point de vue religieux, il était ce qu'on appelait alors un *latitudinaire*. « Avoir des lois strictes touchant la vertu et le vice, disait-il lui-même, mais élargir autant que possible les termes du *credo* religieux c'est-à-dire faire en sorte que les articles de croyance spéculative soient peu nombreux et larges, les cérémonies peu nombreuses et faciles, voilà ce qui constitue le *latitudinisme*[1]. » Ces remarques préalables feront mieux comprendre quelle était la position de Locke dans le débat : il était, en somme, un théiste en matière religieuse et un libéral en matière politique.

Locke, dans son avis au lecteur, constatait, non sans raison, que les nombreux écrits déjà publiés en Angleterre sur la question de la tolérance manquaient par trop de largeur de vues et de désintéressement pour prétendre à une portée universelle. « Une liberté absolue, disait-il, une juste et véritable liberté, une liberté égale et impartiale, voilà ce dont nous avons besoin[2]. » Les religions ayant toutes les mêmes prétentions, il lui semblait que la tolérance dût être la caractéristique de la véritable Eglise[3] : on ne saura qu'au jour du jugement dernier de quel côté est l'hérésie[4]. D'ailleurs, mieux vaudrait punir les débauchés, même lorsqu'ils

1. Cité par MARION, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, Paris. 1893, p. 6. note 1re.
2. LOCKE, *Œuvres philos.*, t. VII, p. 140.
3. *Ibid.*, p. 141.
4. *Ibid.*, p. 145.

sont orthodoxes, que de poursuivre les hérétiques vertueux [1]. De plus, la religion n'a jamais exigé elle-même les persécutions : « Si l'on peut compter, dit Locke, sur ce que l'Evangile et les apôtres nous disent, l'on ne saurait être chrétien sans la *charité* et sans cette *foi qui agit par la charité*, et non par le fer et par le feu [2]. » Or, quoi qu'en dise saint Augustin (et ici l'on croirait entendre parler Bayle), la cruauté ne fut jamais une forme de charité [3]. Et Locke ajoute, songeant aux événements qui désolaient alors la France, que, s'il fallait des armées de convertisseurs, on aurait dû faire appel aux légions célestes plutôt qu'aux dragons de Louvois [4].

Après ces remarques d'un ordre général, peu nouvelles à vrai dire, Locke pénètre dans le cœur même de la question. « Je crois, dit-il, qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer avec toute l'exactitude possible ce qui regarde le gouvernement civil de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et de l'autre...... L'Etat, selon nos idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils [5]. » Et il entend par là tout ce qui concerne la vie, la liberté individuelle, la santé et la propriété sous toutes ses formes. C'est sur cette première définition que Locke va s'appuyer pour fixer et délimiter les droits du magistrat, et ses conclusions sur la question qui nous intéresse sont les suivantes : 1° Dieu n'a pas confié au magistrat le salut des âmes, ni aucun pouvoir à ce point de vue ; 2° la puissance du magistrat, étant bornée à la « force extérieure », ne

1. « Sans contredit, tous ces dérèglements sont plus opposés à la gloire de Dieu, à la pureté de l'Eglise et au rachat des âmes, que de rejeter, par un principe de conscience, quelques décisions ecclésiastiques, ou de s'abstenir du culte public, si d'ailleurs cette conduite est accompagnée de la vertu et des bonnes mœurs. » (*Ibid.*, p. 144.)

2. *Ibid.*, p. 143.

3. *Ibid.*, p. 146.

4. *Ibidem.*

5. *Ibid.*, p. 149.

peut intervenir que dans le domaine temporel, car « notre entendement est d'une telle nature qu'on ne pourrait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte »; enfin 3°, s'il est légitime et même nécessaire de donner de sages conseils, la contrainte doit être bannie lorsqu'il s'agit de forcer les convictions d'autrui, et le magistrat qui userait de ce procédé ne réussirait même pas à faire son propre salut[1].

Locke va maintenant procéder de même pour déterminer les droits de l'Eglise. Une Eglise, d'après lui, est une « société d'hommes qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut ». Cette association est libre et volontaire, « puisqu'il n'y a personne qui soit membre né d'aucune Eglise », la religion n'étant pas, contrairement aux apparences, une sorte d'héritage moral [2]. La conséquence immédiate de cette définition est que cette société, étant libre, a le droit de se donner à elle-même ses lois. Celles-ci, d'ailleurs, ne doivent intéresser que le culte ; en dehors de cet objet, elles peuvent simplement conseiller ou exhorter, mais non contraindre[3]. L'Evangile lui-même est formel sur ce point. Il est même faux, de l'avis de Locke, que Jésus ait établi une religion unique[4]. « L'Evangile, dit Locke, témoigne partout que les véritables disciples de Jésus-Christ souffriront de grandes persécutions, mais je ne sache pas avoir lu dans aucun endroit du nouveau Testament, que l'Eglise de ce divin sauveur doive persécuter les autres et les contraindre, par le fer et par le feu, à recevoir ses dogmes et sa créance [5]. »

Locke passe ensuite à la détermination des devoirs de tolérance. Ces devoirs, le philosophe anglais, tout comme le sceptique Bayle, va les fonder sur la relativité de l'ortho-

1. *Ibid.*, p. 150-3. (Voir note 1, p. 303.)
2. Cf. *ibid.*, p. 154-5.
3. Cf. *ibid.*, p. 156-60.
4. Cf. *Evang. selon saint Matthieu*, XVIII, 20.
5. LOCKE, *Œuvr. philos.*, t. VII, p. 159-60.

doxie. « Chaque Eglise, dit-il, est orthodoxe à son égard, quoiqu'elle soit hérétique à l'égard des autres ; elle prend pour vérité tout ce qu'elle croit, et traite d'erreur l'opinion contraire à la sienne [1]. » Et d'ailleurs il ajoute que, prouver la vérité absolue d'une doctrine, ce ne serait encore pas lui donner le droit de se débarrasser par des moyens violents de ses adversaires. Une Eglise peut, sans conteste, exclure un membre contrevenant à ses lois, mais ceci sans violence ni injure ni spoliation. A plus forte raison n'a-t-elle aucun droit sur les biens des autres Eglises et de leurs affiliés. Telle est la tolérance réciproque qu'exige la vie sociale, que la raison conseille et que l'Evangile lui-même ordonne [2]. Comment y parvenir ? En maintenant toujours une indépendance respective et absolue entre les pouvoirs religieux et les pouvoirs politiques, entre l'Eglise et l'Etat. « Dès qu'ils (les intolérants) ont obtenu la protection du gouvernement civil, dit Locke, et qu'ils sont devenus supérieurs à leurs ennemis, il n'y a plus de paix ni de charité chrétienne ; mais ont-ils le dessous, ils ne parlent que de tolérance mutuelle. S'ils n'ont pas la force en main ni le magistrat de leur côté, ils sont paisibles et ils endurent patiemment l'idolâtrie, la superstition et l'hérésie, dont le voisinage leur fait tant de peur en d'autres occasions [3].

Quant aux ministres du culte, ils n'ont aucun pouvoir spécial, et ne doivent persuader que par le raisonnement. « Il n'y a personne qui se mette en colère de ce que son voisin gouverne mal ses affaires domestiques, ou de ce qu'il n'a pas semé son champ comme il faut, ou de ce qu'il a mal marié sa fille[4]. »

Enfin, Locke en vient à ce qui lui semble le point le plus délicat et le plus important de ses recherches : il détermine « quels sont les devoirs du magistrat à l'égard de la tolérance ».

1. LOCKE, *Œuv. philos.*, t. VII, p. 165.
2. *Ibid.*, p. 161-4.
3. *Ibid.*, p. 166-7.
4. *Ibid.*, p. 167-71.

Pour lui, il n'y a aucun doute possible, le souverain et le magistrat n'ont aucun droit sur les consciences. Chacun peut prendre soin de son âme comme il lui plaît de le faire. Il a même le droit de négliger ce soin, tout comme celui de sa santé et de sa richesse, si bon lui semble [1]. En tout cas, le souverain n'a pas à intervenir. Il est possible qu'il n'y ait qu'un seul chemin qui conduise au salut, mais le magistrat, pas plus que les intéressés, n'est à même d'affirmer quel est le bon chemin, et d'autre part, ajoute Locke non sans ironie, il ne pourrait, en cas d'erreur, réparer le préjudice qu'il aurait causé [2]. Quant à dire que le souverain ne fait qu'autoriser par une loi civile les décrets de l'Eglise, c'est là une objection insuffisante. D'abord, ce mot d'*église*, « qui était si vénérable du temps des apôtres, n'a servi bien des fois, dans les siècles suivants, qu'à jeter de la poudre aux yeux du peuple. D'autre part, il y a plusieurs églises, et l'autorité du magistrat ne fait rien à leur valeur. Enfin, ce qu'il y a de capital et qui tranche le nœud de la question, c'est qu'en supposant que la doctrine du magistrat soit la meilleure, et que le chemin qu'il ordonne de suivre soit le plus conforme à l'esprit de l'Evangile, malgré tout cela, si je n'en suis pas persuadé moi-même du fond du cœur, mon salut n'en est pas assuré..... Il n'y a que la foi et la sincérité du cœur qui puissent plaire à Dieu [3]. » Par conséquent, l'Etat doit tolérer toutes les religions, et il doit les tolérer en tant que culte extérieur d'une part, et en tant que doctrine d'autre part.

Pour ce qui concerne le culte, les cérémonies, devant être conformes et essentielles à la doctrine, ne peuvent être instituées par le magistrat : de même, celui-ci ne possède à ce sujet aucun droit d'interdiction, sauf pour ce qui est déjà défendu au point de vue civil. « Tout ce qui peut être dommageable à l'Etat et que les lois défendent pour le bien commun

1. Locke, *Œuv. philos.*, t. VII, p. 171-2.
2. *Ibid.*, p. 173-7.
3. *Ibid.*, p. 177-80.

de la société, ne doit pas être souffert dans les rites sacrés des Eglises. Seulement, il faut que le magistrat prenne bien garde à ne pas abuser de son pouvoir, et à ne point opprimer la liberté d'aucune Eglise, sous prétexte de bien public [1]. » Il ne faut même pas de lois contre les idolâtres : en effet, si l'on convertissait le souverain d'une secte idolâtre, aurait-il donc le droit de contraindre ceux de ses sujets qui persistent dans leur idolâtrie ? « On voit par là, dit Locke, ce qu'un prétendu zèle pour l'Eglise, accompagné du désir de la domination, est capable de produire, et que, sous prétexte de religion et du salut des âmes, on ouvre la porte aux meurtres, à la rapine, aux brigandages et à une licence effrénée [2]. » Remarque qui, dans les siècles suivants, et dès le XVIIIe, devait trouver une application fréquente. D'ailleurs, les lois contre l'idolâtrie paraissent en outre inadmissibles à Locke, parce qu'en certains cas, elles pourraient se retourner contre l'orthodoxie elle-même. Enfin, d'après lui, il ne faut pas non plus invoquer l'autorité de la loi mosaïque, car, dans la théocratie israélite, il y eut toujours confusion absolue entre les règlements religieux et les lois politiques.

En ce qui concerne la doctrine, il est bien certain que le magistrat n'a rien à voir dans ce qui est spéculation pure ; d'ailleurs, « la vérité peut bien se défendre d'elle-même, si l'on consent une fois à l'abandonner à ses propres forces [3]. » Quant au côté pratique, à la doctrine morale, le magistrat doit s'en occuper, mais ce devoir lui incombe déjà au point de vue civil [4] : il y a d'ailleurs peu de dogmes immoraux, et Locke déclare, comme beaucoup de ses prédécesseurs, et comme le dira encore, mais avec moins de logique, Voltaire, que seul l'athéisme est dangereux et ne doit pas être toléré [5].

1. LOCKE, *Œuv. philos.*, t. VII, p. 183-90.
2. *Ibid.*, p. 191-9.
3. *Ibid.*, p. 199-200.
4. *Ibid.*, p. 201-7.
5. *Ibid.*, p. 211.

Il conclut enfin que, si la tolérance régnait, toutes les difficultés seraient aplanies, et en particulier celles que soulèvent les assemblées, « pépinières de factions et de révoltes »; et il prononce cette maxime d'une portée très générale : « Tout consiste à accorder les mêmes droits à tous les citoyens d'un Etat [1]. »

Par conséquent, Locke ne s'en tient pas à une thèse en faveur de la tolérance au sens le plus large du mot, qui d'ailleurs serait conforme au principe de sa doctrine philosophique [2] et à ses tendances personnelles [3], mais encore, un siècle avant la Révolution française, et à l'époque où l'on discourait en tous pays sur les sophismes de saint Augustin, il expose un véritable plan pour la réalisation de cet idéal politique, et l'on voit en somme que toute son œuvre est le développement de cette unique formule : séparation des Eglises et de l'Etat.

1. Locke, *Œuv. philos.*, t. vii, p. 212 et 217.

2. Un certain passage de son traité *De l'entendement humain* est particulièrement significatif à ce sujet : c'est le § 4 du chapitre XVI du IVe livre (*Œuv. philos.*, t. vi, p. 124-7). « Le véritable usage qu'on doive faire de son jugement, c'est d'avoir de la charité et de la tolérance les uns pour les autres » (p. 124.) — « Quoique l'homme puisse tomber souvent dans l'erreur, il ne peut reconnaître d'autre guide que la raison, ni se soumettre aveuglément à la volonté et aux décisions d'autrui. » (p. 124.) — « Où est l'homme qui a des preuves incontestables de la vérité de tout ce qu'il soutient, ou de la fausseté de tout ce qu'il condamne, ou qui peut dire qu'il a examiné à fond toutes ses opinions ou toutes celles de tous les autres hommes ?... Si les hommes étaient mieux instruits eux-mêmes, ils seraient moins sujets à imposer aux autres leurs propres sentiments. » (p. 126 et 127.)

3. Locke avait rédigé en 11 articles les statuts d'une « Société des chrétiens pacifiques » ; le cinquième article est pour nous des plus intéressants. Il spécifiait en effet : « Nous tenons pour un devoir strict de tous les chrétiens de conserver l'amour et la charité au milieu de la diversité des opinions contraires. Et, par charité, nous n'entendons pas ici un vain mot, mais une tolérance et une bonne volonté effectives, portant les hommes à vivre entre eux en communion, amitié et mutuelle assistance, aussi bien dans les choses extérieures que dans les choses spirituelles. Cette charité défend donc à tout magistrat de faire, en matière de foi ou de culte, usage de son autorité, et à plus forte raison, de son épée, qui n'a été mise en ses mains que contre les malfaiteurs. »

V

En cette fin du XVII[e] siècle, il y avait cependant en France, malgré les Louvois et les Bossuet, des partisans de la modération, sinon de la tolérance. On pourrait même en distinguer deux groupes : les libres-penseurs et les tolérants proprement dits ; mais, en réalité, il n'y eut qu'un seul homme de cœur pour protester ouvertement contre les persécutions, et apporter à l'appui de sa thèse une argumentation suffisamment intéressante et détaillée : ce tolérant, au sens strict du mot, ce fut Vauban.

Vauban adressa à Louvois, dès 1679, un *Mémoire* où il conseillait le rappel des protestants. Il disait, en parlant de la révocation de l'édit de Nantes : « Ce projet si pieux, si saint et si juste, dont l'exécution paraissait si possible, loin de produire l'effet qu'on en devait attendre, a causé et peut encore causer une infinité de maux très dommageables à l'Etat. » Et ces dommages, il les dénombrait ainsi :

« 1° La désertion de quatre-vingt ou cent mille personnes de toutes conditions, sorties du royaume, qui ont emporté avec elles plus de trente millions de l'argent le plus comptant ;

« 2° Nos arts et manufactures particulières, la plupart inconnues aux étrangers, qui attiraient en France un argent très considérable de toutes les contrées d'Europe ;

« 3° La ruine la plus considérable du commerce ;

« 4° Il a grossi les flottes ennemies de huit à neuf mille matelots les meilleurs du royaume ;

« Et 5° leurs armées de cinq à six cents officiers et de dix à douze mille soldats beaucoup plus aguerris que les nôtres, comme ils ne l'ont fait que trop voir dans les occasions qui se sont présentées de s'employer contre nous [1]. »

1. VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des huguenots*, in *Oisivetés de M. de Vauban*, Paris, 1845, t. Ier, p. 2-3.

Et, passant à un point de vue plus élevé, Vauban ajoutait : « A l'égard des restés dans le royaume, on ne saurait dire s'il y en a eu un seul de véritablement converti, puisque très souvent ceux qu'on a cru l'être le mieux ont déserté et s'en sont allés. Ce qu'il y a de bien certain est que de tous ceux qui l'ont été par les contraintes,on en voit fort peu qui avouent de l'être,ni qui soient contents de leur conversion ; bien au contraire, la plupart affolent de paraître plus huguenots qu'ils ne l'étaient avant leur abjuration ; et, si on regarde la chose de près, on trouvera qu'au lieu d'augmenter le nombre des fidèles de ce royaume, la contrainte des conversions n'a produit que des relaps, des impies, des sacrilèges et profanateurs de ce que nous avons de plus saint, et même une très mauvaise édification aux catholiques [1]. »

Vauban, d'ailleurs, ne se plaçait pas exclusivement à ce point de vue plus ou moins utilitaire. Il osait dire en outre que « les rois sont bien maîtres des vies et des biens de leurs sujets, mais jamais de leurs opinions, parce que les sentiment intérieurs sont hors de leur puissance » [2]. Cependant, comme il tenait à ce que son projet aboutît, et comme il lui fallait d'autre part ménager la susceptibilité si dangereuse de Louvois et du roi,il s'attachait surtout à démontrer les dangers politiques de la contrainte, en s'appuyant en particulier sur les conséquences si connues de la Saint-Barthélemy, et en démontrant que persécuter les protestants, c'était les jeter dans les bras du prince d'Orange : ce point de vue de la politique extérieure lui paraissait singulièrement important, pour ne pas dire décisif [3]. Il comprenait d'ailleurs qu'il était bien difficile au gouvernement de se rétracter, mais néanmoins, il jugeait la chose indispensable, et proposait un texte de déclaration qui, sans en avoir l'air, rétablirait en

1. VAUBAN, *Mémoire pour le rappel des huguenots*, in *Oisivetés de M. de Vauban*, Paris, 1845. t. Ier, p. 2-3.
2. *Ibidem*, p. 4. note 1re.
3. Cf. *ibid.*, p 5-9 et 15-6.

somme l'édit de Nantes, en palliant toutefois à certains de ses inconvénients [1].

Cette protestation mesurée, si elle ne fut pas rendue publique, fut examinée du moins par Louvois. Le ministre écrivit en effet à l'auteur : « J'ai lu votre mémoire, où j'ai trouvé de fort bonnes choses, mais, entre nous, elles sont un peu outrées; j'essaierai de le lire à sa Majesté [2]. » Peut-être Louis XIV connut-il le mémoire de Vauban ; on croit du moins que celui-ci en fit parvenir un exemplaire à Mme de Maintenon : quoi qu'il en soit, il est cependant certain que le seul résultat effectif de cette démarche fut, pour Vauban, un commencement de disgrâce.

Tourmenté sans cesse par cette idée, et bien qu'il eût perdu tout espoir de la faire admettre par ses contemporains. Vauban revint à plusieurs reprises sur ce sujet ; et, bien que ses nouvelles considérations soient restées absolument inédites jusqu'à une époque assez récente, il n'est pas sans intérêt de les examiner, tout au moins dans leurs grandes lignes.

Remarquons d'abord que cet homme, si bon pour les soldats placés sous ses ordres et toujours si loyal envers l'ennemi, qui, plus tard, devait songer à alléger le peuple des lourds impôts qui payaient les fantaisies royales, avait pu voir à Brest les protestants condamnés aux galères, et s'était efforcé d'adoucir, autant qu'il était en son pouvoir, leur triste situation.

Dès 1692, il écrivit une première addition à son mémoire, où il revenait en particulier sur le danger et le peu de valeur des conversions apparentes, telles qu'on les obtient par la contrainte. Puis on trouve aussi, dans les *Oisivetés de M. de Vauban*, un *Mémoire sur les affaires de la religion prétendue réformée* [4], que l'auteur, selon l'usage de l'époque, attribue à

1. Cf. *ibid.*, p. 10-4, et p. 12, note 1.

2. LOUVOIS, *Lettre à Vauban*, du 5 janvier 1690.

3. VAUBAN, *Addition du 5 avril 1692*, in *Oisivetés*, t. I[er], p. 19-22.

4. VAUBAN, *Oisivetés*, t. I[er], p. 27-41. — Ce prudent anonymat permet de supposer que Vauban songeait à publier ce mémoire.

un docteur en Sorbonne et qui contient, sous une forme plus érudite et plus indépendante, les mêmes appels à la tolérance. Vauban y protestait contre les doctrines intolérantes des Pères de l'Eglise[1]; il affirmait que les persécutions engendrent l'incrédulité, ce qui est une conséquence peu conforme aux intentions des persécuteurs, « le retour étant plus facile de l'hérésie à la véritable religion que de l'athéisme »[2]. Il est même d'avis qu'il faut accorder, non seulement la liberté de conscience, mais encore le libre exercice du culte, et qu'enfin cette tolérance doit être instituée, non par un nouvel édit, dont les réformés craindraient la révocation possible, mais bien par n'importe quel autre procédé[3].

Enfin, dans un autre écrit[4] dont la publication est plus récente encore, Vauban se plaçait à un point de vue très original, et adoptait parfois un ton ironique qui contraste singulièrement avec son style habituel. Dans cette nouvelle remarque, écrite en 1698, Vauban constatait la persistance des troubles, et l'alliance sans cesse plus étroite entre les protestants et le prince d'Orange, lequel, à coup sûr, se disposait à en profiter. Or, si Guillaume était victorieux et qu'il fallût, dans un traité de paix, accepter le retour des réformés, ce serait un coup désastreux pour la puissance royale, dont ces nouveaux sujets seraient les plus irréductibles ennemis. D'autre part, comme il faudrait leur accorder une liberté absolue, ils seraient bien capables de convertir la moitié des catholiques[5]. Quelles sont donc, se demandait Vauban, les circonstances qui pourraient empêcher ces calamités ? 1° La mort du prince d'Orange; mais il est jeune encore ; 2° la rupture de son alliance avec certains catholiques; mais il faudrait alors que

1. VAUBAN, *Oisivetés*, t. Ier, p. 31-4.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. Cf. *ibid.*, p. 36-7.
4. VAUBAN, *Réflexion sur la guerre présente et sur les nouveaux convertis*, du 5 mai 1693, in *Pensées et Mémoires politiques*, recueillis par A. de Rochas d'Aiglun. (*Journal des Savants*, mai et juin 1882, p. 41 sq.)
5. Cf. *ibidem*, p. 40-43.

3° le pape prêtât la main à ce projet; or, il s'y refusera ; 4° on pourrait aussi diviser les confédérés protestants, et signer des traités de paix distincts; mais il est peu probable qu'on y réussisse. Vauban en concluait 5° que « le plus sûr de tous (les moyens) est le rappel des huguenots à pur et à plein. c'est-à-dire la réhabilitation de l'Edit de Nantes en son entier » : par là, le roi se ramènerait les sympathies des protestants [1]. Vauban ajoutait, il est vrai, avec une ironie mordante, qu'il restait bien encore deux moyens, qu'il se refusait d'ailleurs à examiner : chasser tous les protestants, ce qui serait achever le dépeuplement du royaume commencé par la Révocation ; ou bien encore, procédé plus expéditif, les exterminer jusqu'au dernier. Mais, disait-il, « le succès de la journée de la Saint-Barthélemy, qui fit plus de huguenots qu'elle n'en défit, doit nous apprendre que la religion se persuade et ne se commande pas » [2].

Telles étaient les théories de Vauban sur le droit à la liberté de conscience. Comme elles n'ont pas été rendues publiques, on ne saurait parler de leur influence , ni les rattacher à tel ou tel courant d'idées. Cependant, elles sont d'autant plus intéressantes qu'il s'agit d'un homme du XVII[e] siècle, lequel, d'autre part, n'était nullement un libre-penseur. Si toutefois il lui fallait assigner une place dans l'histoire de la tolérance, on pourrait, semble-t-il, voir en lui un disciple de L'Hospital et un précurseur de Turgot.

Ceux qui, à cette époque, exercèrent sur l'esprit français une influence des plus favorables à l'avènement de la liberté de conscience, ce furent les libertins. Ils avaient eu, au début du siècle, un certain succès qui leur sourit encore dans les dernières années. Mais il ne faut pas oublier non plus qu'à la période la plus brillante du règne de Louis XIV, au moment des victoires et des persécutions, dans cette même cour où régnait Mme de Maintenon, et dont Bossuet

1. Cf. *ibid.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p 45.

et Louvois synthétisaient les tendances, il s'était trouvé un homme pour réagir au nom de la nature et de la raison. Molière, ce philosophe au sens le plus large du mot, est pour nous intéressant, non seulement par le rôle que joua son œuvre dans l'évolution de la pensée humaine, mais encore par la persécution sourde et cruelle à laquelle il fut en butte jusqu'à l'heure de sa mort. Il n'est pas inutile de faire ressortir le contraste entre cette campagne éhontée de pamphlets et de calomnies, et la critique saine, raisonnée et, somme toute, impartiale de Molière. Qu'on se rappelle en effet les orages soulevés par le *Tartuffe* et par *Don Juan*, les tentatives incessantes du parti dévot pour circonvenir le roi, les libelles enfin, où l'on s'efforçait, par tous les moyens possibles, de déshonorer le comédien et l'homme, et ceux où des curés de Paris demandaient même le bûcher pour Molière [1].

Et pourtant, le seul crime de Molière c'était d'avoir une morale exclusivement humaine; c'était de négliger l'hypothèse Dieu, et au besoin même de combattre les religions par une argumentation et surtout par des exemples singulièrement vigoureux et ironiques ; c'était, en un mot, de respecter, d'aimer et de servir uniquement l'humanité [2]. Comme Rabelais, il hait l'ascétisme ; son ennemie, c'est l'antiphysie, mais, plus nettement que son maître, il place en opposition le christianisme et la nature, et se prononce en faveur de celle-ci. Il n'a ni l'instinct ni le goût du sacrifice ; il ne lutte pas contre l'égoïsme, mais il y a certainement en ses comédies, si souvent douloureuses ou tragiques, plus de véritable altruisme que dans les exhortations onctueuses d'un Fénelon.

Ce côté moralisateur, humanitaire de l'œuvre de Molière était plus original au siècle de Louis XIV que l'impiété; les tendances antichrétiennes et plus généralement l'irréligion étaient moins rares à cette époque qu'on ne le pourrait

1. Le sieur de Rochemont (Pierre ROULÈS). *Le Roy glorieux au monde...*, Paris, 1664.

2. *Don Juan*, malgré les interprétations spécieuses de certains commentateurs, est à ce sujet un document des plus significatifs.

croire. « Le dix-septième siècle, dit Sainte-Beuve, considéré selon une certaine perspective, laisse voir l'incrédulité dans une *tradition directe et ininterrompue* ; le règne de Louis XIV en est comme miné. La Fronde lui lègue un essaim de libres esprits émancipés, épicuriens ardents et habiles, les Lionne et les Retz; de vrais originaux du don Juan, la Palatine, Condé, et le médecin abbé Bourdelot complotant en petit comité *pour brûler un morceau de la vrai croix* ; Ninon, Saint-Evremond, Méré, Milton et des Barreaux ; Madame des Houlières, que Bayle a pu rattacher par un bout à Spinosa[1]. » L'irréligion en elle-même, et surtout les petites bravades des libertins ne signifiaient rien au point de vue de la tolérance; mais, lorsque ces tendances s'alliaient, comme chez Molière, à une philosophie morale, cohérente et détaillée, servie par le génie littéraire le plus séduisant et le plus souple, elles devaient nécessairement exercer sur l'esprit des contemporains une influence favorable aux idées de modération et de tolérance, à tout ce qui est morale naturelle et pratique, indépendante des notions spéculatives.

C'est pourquoi Molière, qui descend en droite ligne de Rabelais, et annonce par certains côtés Voltaire, constitue avec Bayle le véritable trait d'union entre le XVI[e] siècle et le XVIII[e]. C'est pourquoi aussi le *Tartuffe* et *Don Juan* furent des actes de courage et de probité philosophique avant d'être des chefs-d'œuvre.

Mais, somme toute, la tentative de Molière devait échouer; ce qu'il avait prévu, la mainmise du clergé catholique sur un

1. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, 2[e] éd., Paris, 1860, t. III, p. 237 — Sainte-Beuve aurait dû ajouter à cette liste le nom de l'émule malheureux de Molière, de ce Cyrano de Bergerac, qui fut peut-être le précurseur de Voltaire, dramaturge philosophe. Ne prêtait-il pas en effet, à Séjan, dans sa *Mort d'Agrippine*, ces blasphèmes qui font songer aux vers bien connus d'*Œdipe* :

> Que sont-ils donc ces dieux ? Des enfants de l'effroi,
> De beaux riens qu'on adore et sans savoir pourquoi,
> Des altérés du sang des bêtes qu'on assomme,
> Des dieux que l'homme fait et qui n'ont pas fait l'homme.

monarque vieillissant ne put être empêchée, et il fallut sans doute à La Bruyère un courage plus grand encore pour oser, au lendemain de la Révocation, peindre « sur place Onuphre et le courtisan en *habit serré* et en *bas unis*, *dévot sous un roi dévot*, et qui serait *athée sous un roi athé* »[1]. Cependant, La Bruyère ne toucha jamais à de trop graves question ; il ne fit que les effleurer en passant : on ne saurait donc le placer à côté de Molière. Et non plus ce La Fontaine, dont la philosophie épicurienne, l'universelle et calme sympathie semblaient devoir être favorables à la tolérance religieuse ; car celui qui tant de fois prêcha l'altruisme et l'aide mutuelle, celui qui dit aussi quelque part :

> Il est certain tempérament
> Que le Maître de la nature
> Veut que l'on garde en tout... [2]

celui qui enfin osa protester courageusement contre la disgrâce de son ami Fouquet, eut l'inconscience de féliciter à plusieurs reprises le roi quand la révocation de l'édit de Nantes eut été signée [3].

Mais les libertins de la fin du siècle, les précurseurs immédiats de Voltaire, Ninon de Lenclos, qui le protégea, dit-on, et la cour d'incrédules dont elle s'entourait jouèrent, involontairement d'ailleurs, un rôle considérable en ce siècle de foi officielle et de fanatisme instinctif : ils furent les propagateurs inconscients de l'idée de tolérance plus encore que

1. SAINTE-BEUVE, *ibid.*, p. 196.
2. LA FONTAINE, *Fables*, livre IX, « Rien de trop ».
3. Il veut vaincre l'erreur : cet ouvrage s'avance ;
Il est fait, et le fruit de ses succès divers
Est que la vérité règne en toute la France,
Et la France en tout l'univers.
(*Epître à Bonrepaux*, janvier 1687.)

Louis a banni de la France
L'hérétique et très sotte engeance.
(*Epître à Vendôme*, septembre 1689.)

les dépositaires de la philosophie sceptique et positive éclose au XVI[e] siècle. Peut-être faut-il mettre à part Saint-Evremond, qui traversa tout le siècle, fut le disciple des libertins du début, le contemporain des Frondeurs, mais s'exila prudemment en Angleterre puis en Hollande, bien qu'il n'eût rien d'un hérétique et fut, jusqu'à la fin de ses jours, trop épicurien, trop ami de Montaigne et du positiviste Cervantès pour ne pas être regardé par les dévots comme un « athéiste » : tout dans sa philosophie le portait à la modération, et d'ailleurs, il a ouvertement prêché et flétri les persécutions, soit en vers, soit en prose [1].

A côté des esprits forts, il y avait en outre, parmi les mondains, des gens d'esprit à qui les intrigues religieuses de l'époque semblaient peu compatibles avec la dignité du christianisme et la sévérité de l'Eglise à l'égard des divergences de doctrine. C'est en ce sens qu'Emmanuel de Coulanges, se trouvant à Rome au moment d'un conclave, écrivait en 1691 à son entourage. Mais, comme à la cour il fallait être dévot, sa femme se hâtait de lui répondre qu'il faut séparer la religion des abus [2], et Mme de Sévigné, sa cousine, le morigénait plus doctement encore en citant à la fois Montaigne et saint Augustin [3].

Ces tendances contradictoires, cette foi apparente d'une part et, de l'autre, cette incrédulité profonde et raisonnée

1. Cf. SAINT-EVREMOND, *Œuvres choisies* (éd. Gidel), Introd., p. 66-7.

2. Cf. Mme DE COULANGES, *Lettre à Coulanges*, du 23 juillet 1691.

3. « Vous vous trouvez embarrassé dans votre religion sur ce qui se passe à Rome et au conclave ; mon pauvre cousin, vous vous méprenez. J'ai ouï dire qu'un homme de très bon esprit tira une conséquence toute contraire sur ce qu'il voyoit dans cette grande ville, et conclut qu'il falloit que la religion fût toute sainte et toute miraculeuse de subsister ainsi par elle-même au milieu de tant de désordres et de profanations..... Lisez saint Augustin dans la *Vérité de la religion* : lisez l'Abbadie, bien différent de ce grand saint, mais très digne de lui être comparé quand il parle de la religion chrétienne (demandez à l'abbé de Polignac s'il estime ce livre): ramassez donc toutes ces idées et ne jugez point si frivolement : croyez que, quelque manège qu'il y ait dans le conclave, c'est toujours le Saint-Esprit qui fait le pape. » (*Lettre* du 26 juillet 1691.)

qui déjà s'infiltrait à travers l'exaltation des jansénistes et des réformés et le fanatisme des orthodoxes, tout ceci annonçait le grand orage du siècle suivant. « Sous Louis XIV, dit Sainte-Beuve, la liberté d'esprit n'était que dans les hautes classes et un peu dans la haute bourgeoisie ; la populace des faubourgs restait paroissienne jusqu'au fanatisme : on n'était pas assez loin de la Ligue. Patience ! le travail se faisait, et ceux qui le menaient le plus activement, c'était toujours quelque enfant de Paris émancipé, comme Villon, comme Molière, comme Beaumarchais à son jour, comme demain Voltaire [1]. »

1. SAINTE-BEUVE, *Port Royal*, t. III, p. 240.

CHAPITRE V.

Le XVIII[e] Siècle.

I. — La campagne philosophique en Europe et en France.

I

Toutes les protestations étouffées au cours du XVII[e] siècle, toutes les rancunes légitimes que, pendant cinquante années, l'absolutisme et le prestige d'un monarque avaient pu refouler, en France du moins, dans l'esprit des indépendants, toutes ces forces vives, momentanément entravées dans leur essor, rendirent plus terrible et plus décisive la réaction qui suivit la mort de Louis XIV. Dans ce mouvement d'idées sociales qui, malgré les obstacles et les embûches devait se propager à travers le XVIII[e] siècle jusqu'à sa conclusion logique, la Révolution, la politique occupait évidemment une place prépondérante. Mais si, pour les questions religieuses, on n'aboutit pas à des résultats pratiques d'une telle importance et d'un caractère aussi définitif, elles n'en furent pas moins au premier plan parmi les préoccupations spéculatives des philosophes et du public à cette époque. Les cruautés des orthodoxes au siècle précédent, l'intolérance de certains des persécutés eux-mêmes, le byzantinisme croissant et la puérilité toujours plus évidente des discussions théologiques, enfin les progrès du rationalisme, tout

contribuait à affaiblir le sentiment religieux. En France d'ailleurs la dévotion, imposée par Louis XIV, devint d'autant plus odieuse par la suite. Tous ceux que les rigueurs du pouvoir absolu avaient momentanément dispersés dans l'Europe septentrionale, les Bayle et les Saint-Evremond avaient importé en ces pays d'adoption leur philosophie épicurienne et sceptique, leurs idées de modération et de tolérance. C'est pourquoi, si l'on s'en fiait aux apparences, il pourrait sembler que ces nations aient connu la liberté de conscience avant celle-là même où le principe avait trouvé ses premiers défenseurs. Cependant, il y a dans cette manière de voir une bonne part d'illusion. Ce qui du moins est exact, c'est que la politique se « sécularisa »[1] plus tôt dans une certaine partie de l'Europe qu'en France, où cependant on venait chercher le mot d'ordre philosophique. En Allemagne, en Russie, les penseurs français trouvaient une plus grande liberté de parole qu'en leur pays, et, si les souverains, pour qui le « despotisme éclairé » était le summum du libéralisme, se contentaient de faire la sourde oreille à leurs revendications politiques, ils acceptaient par contre de mettre à l'essai leurs doctrines en matière économique, et commençaient à se demander si la campagne contre l'idée religieuse ne leur serait pas d'un concours utile lorsqu'il s'agirait de secouer une tutelle parfois gênante.

Si le nom des jésuites n'avait été lié à plus d'une manifestation d'intolérance, les mesures prises contre eux au XVIIIe siècle n'auraient pour nous aucun intérêt. Lorsque Choiseul les fit expulser de France, «la joie fut aussi universelle que la haine », dit Voltaire, qui cependant fut toujours assez indulgent pour ses anciens maîtres. « On se souvenait de leurs persécutions; et eux-mêmes avouèrent que le public les lapidait avec les pierres de Port-Royal qu'ils

1. « La philosophie du XVIIIe siècle, en prêchant la tolérance et en rejetant la religion, sécularisait la politique. » (Lavisse, *Vue générale de l'histoire politique de l'Europe*, Paris, 1890, p. 18[illegible].)

avaient détruit sous Louis XIV [1]. » Le marquis de Pombal, à Lisbonne, et le comte d'Aranda, en Espagne, furent moins modérés encore que le gouvernement français ; mais c'étaient là de leur part des mesures politiques, et non un commencement de lutte contre le fanatisme.

Pourtant, à la même époque, les souverains de l'Europe centrale et septentrionale commençaient à mettre en pratique les théories des philosophes français. Toutefois, il faut noter que la plupart de leurs réformes, et principalement celles qui eurent pour objet l'extension de la liberté de conscience, ne furent décidées qu'à partir de 1670 environ, c'est-à-dire au moment où la campagne de Voltaire en faveur de la tolérance assurait déjà virtuellement le triomphe du principe. D'autre part, certains parmi les souverains se contentaient d'accorder une liberté plus étendue à la presse, c'est-à-dire à la pensée en général, sans prendre aucune mesure spéciale au point de vue religieux. Ce fut le cas de Gustave III en Suède et de Christian VII en Danemark. A ce dernier, Voltaire, pour qui tout était une occasion de propagande, adressa une épître où il le félicitait avec enthousiasme, mais démontrait aussi que tous les rois du monde ne pourraient empêcher le succès d'un livre, s'il était bon, et que d'ailleurs l'usage du privilège était un abus d'autant plus odieux, que les écrivains sont naturellement avides d'indépendance :

> Le Parnasse ne veut ni tyrans ni bigots :
> C'est une république éternelle et suprême
> Qui n'admet d'autre loi que la loi de Thélème [2].

Un autre souverain, l'empereur d'Autriche, Joseph II, fut considéré par les philosophes du XVIIIe siècle comme un des véritables fondateurs de la tolérance. En effet, le fils de Marie-Thérèse, non content de réorganiser son empire selon des idées pratiques et humanitaires, déclara franchement

1. VOLTAIRE, *Histoire du Parlement*, ch. LXVIII.
2. Cf. VOLTAIRE, *Epitre CIX* (au roi de Danemark).

la lutte au fanatisme : il n'en fallut pas plus pour que ses ennemis (et d'ailleurs la plupart des historiens de nos jours) en vinssent à déclarer qu'il s'attaqua plus ou moins ouvertement au christianisme. A vrai dire, il publia, en 1781, son célèbre édit de tolérance qui accordait la liberté de culte aux grecs et aux protestants ; en même temps, il admit les juifs dans les écoles publiques, autorisa une nouvelle traduction allemande de la Bible, chercha à rendre le clergé autrichien aussi indépendant que possible de la domination romaine, eut l'audace de déclarer que « les principes du monachisme sont en contradiction avec la raison humaine», et ferma d'un seul coup six cents monastères ; mais il reçut correctement le pape lorsque celui-ci vint protester à Vienne même contre cette politique indépendante. On affirme bien, il est vrai, qu'à propos d'une secte de théistes qui s'était fondée en Bohême, il rédigea l'ordonnance suivante : « Si un homme ou une femme vient se faire inscrire comme déiste à la chancellerie du cercle, il faut lui administrer immédiatement vingt-quatre coups de bâton, non pas parce qu'il est déiste, mais parce qu'il prétend être quelque chose qu'il ne comprend pas. » C'était une mauvaise raison, mais une remarque exacte et non moins spirituelle, à coup sûr, que la fameuse épigramme par laquelle on lui répondit :

Tollendos tolerans, tolerandos, Austria, tollis ;
Sic, tollens, tolerans, intoleranda facis[1].

Somme toute, Joseph II en Autriche, comme son frère Léopold en Toscane, avait fait pour la tolérance tout ce que pouvait faire un despote, même « éclairé ». Mais, sur ce terrain et dans des limites analogues, la palme lui était disputée par Catherine II et Frédéric le Grand.

Catherine II, pour sa part, ne se contenta pas d'introduire la tolérance dans le code qu'elle imposa à la Pologne

1. Cf. SOREL, *l'Europe et la Révolution française*, Paris, Plon, t. Ier, p. 119 sq.

(ce dont Voltaire la félicita maladroitement [1], sans se demander jusqu'à quel point l'intervention de l'impératrice en ce pays était légitime). Mais, en outre, dans les instructions qu'elle donna en 1766 à la commission qu'elle avait chargée de rédiger un code, la condamnation de l'intolérance, des supplices cruels en général, et des persécutions religieuses en particulier, occupait une place prépondérante. Catherine ne fut pas plus tendre que Joseph II pour les couvents, mais elle usa d'une grande modération à l'égard des cultes dissidents, puisqu'elle autorisa les Tartares à relever leurs mosquées et, d'autre part, les jésuites à acheter un droit de résidence.

Quant à Frédéric II, comme il fut l'ami de Voltaire, il mérite que l'on recherche quel fut en réalité son rôle dans la propagation des idées de tolérance. Certes, on ne peut se fier sans contrôle au courtisan Voltaire lorsqu'il affirme :

... que le musulman, le païen,
Le quakre et le luthérien,
L'enfant de Genève et de Rome,
Chez lui tout est reçu si bien [2]...

Il ne faut pas non plus se méprendre sur son enthousiasme, lorsqu'il laisse entendre que Frédéric est tolérant à un point tel qu'il a tout à redouter des fanatiques [3]. D'autre part, il est assez vraisemblable que le roi de Prusse, s'il accueillit les jésuites, le fit surtout par politique et trouva en eux d'habiles pédagogues, suffisamment soumis à sa discipline.

1. Cf. Voltaire, *Sermon de Bâle* et *Fragment sur l'histoire*.
2. Voltaire, *Epître LXXII* (au cardinal Quirini).
3. O Ciel, veillez sur lui, si vous aimez la terre ;
Ecartez loin de lui les foudres de la guerre ;
Mais écartez surtout les poignards des dévots.
Que le fou Loyola défende à ses suppôts
D'imiter saintement, dans les champs germaniques,
Des Châtel, des Clément les forfaits catholiques.
Je connais trop l'Eglise et ses saintes fureurs.
Je ne crains point les rois, je crains les directeurs.
(*Epître LI*, au roi de Prusse.)

de même que les réfugiés protestants avaient fourni au pays qui les adoptait des commerçants expérimentés, des savants et des artistes de haute valeur. Enfin, on peut souscrire également à cette affirmation : « La tolérance de Frédéric ne procédait ni du respect de la conscience ni de l'amour de la liberté ; elle était fille du scepticisme et de l'indifférence morale [1]. » Il n'en reste pas moins vrai qu'il donna à ses sujets la liberté religieuse et une liberté de penser très étendue, sauf toutefois en ce qui concerne les questions politiques. On peut rappeler la lettre où il répondait à Dalembert, qui, au nom de la famille Loyseau de Mauléon, lui avait réclamé quelque mesure d'intimidation à l'égard d'un journaliste d'outre-Rhin, qui avait parlé peu respectueusement de l'avocat des Calas. « Pour le gazetier du Bas Rhin, répondait Frédéric à cette requête, la famille de Mauléon trouvera bon qu'il ne soit point inquiété, vu que, sans la liberté d'écrire, les esprits restent dans les ténèbres, et que tous les encyclopédistes (dont je suis le disciple zélé),en se récriant contre toute censure, insistent sur ce que la presse soit libre et que chacun puisse écrire ce que lui dicte sa façon de penser [2]. » On sait aussi que Wolff, exilé de Halle pour athéisme par Frédéric-Guillaume Ier, fut rappelé et nommé chancelier de cette université par Frédéric II dès son avènement, ce qui fut toujours, aux yeux de Voltaire, un de ses plus grands titres de gloire [3].

Toutes ces réformes, qui ne furent réalisées que dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, avaient néanmoins été conçues par les souverains dès avant 1750 ; car,chez aucun d'eux, il n'y eut une évolution mentale appréciable. C'est pourquoi il nous semble que ce demi-libéralisme, cette tolérance en matière religieuse, accompagnée de la plus absolue intolérance en matière politique, constituait l'opinion de la majo-

1. Cf. Sorel, *op. cit.*, t. Ier, p. 470-2.

2. Frédéric II, *Lettre à Dalembert*, du 26 janvier 1772.

3. Cf. Voltaire, *Lettres sur Rabelais*....., let. VI. — *Epître L* (au roi de Prusse).

rité des esprits cultivés en Europe au temps de la Régence et de Louis XV. C'était la période où les philosophes français luttaient déjà pour toutes les libertés ; c'était aussi le moment où les idées de modération cherchaient à pénétrer dans la législation pénale, où Beccaria publiait son *Traité des délits et des peines*. Il semblait donc que tout fût favorable à l'établissement de la liberté de conscience, et cependant les soixante premières années du siècle ne furent guère moins fertiles que la période précédente en exemples de superstition grossière et de fanatisme cruel.

En effet, ce n'étaient pas seulement, comme disait Dalembert, les « ténébreuses querelles théologiques » qui achevaient de ruiner la religion dans les esprits cultivés, c'étaient aussi les croyances absurdes par lesquelles la foule manifestait son sentiment religieux, comme, par exemple, l'admiration ridicule qu'elle éprouvait pour ces exaltés qui, pendant cinq années, se contorsionnèrent sur le tombeau du diacre Pâris, à l'église Saint-Médard. Du moment où le jansénisme, c'est-à-dire le rameau le plus austère du christianisme, s'abandonnait à de telles pratiques, quelle devait être l'attitude du clergé catholique, qui fut toujours plus sévère pour les doctrines que pour les mœurs ? D'ailleurs, on aurait pu croire que la science était restée stationnaire depuis le moyen âge, ou du moins n'avait pas pénétré jusqu'au peuple, car les *préjugés* de celui-ci, selon le mot favori du XVIIIe siècle, si l'on préfère, ses superstitions n'avaient nullement disparu et témoignaient toujours d'une égale férocité. Il semblait même qu'en certains pays réformés on les encourageât à plaisir. Voltaire, en commentant le livre de Beccaria, a protesté vigoureusement contre ces coutumes barbares et il est fort probable que son intervention, s'ajoutant à celle du philosophe italien, contribua pour une bonne part à l'abolition de ces usages. Il rappelait en particulier qu'en 1652, à Genève, on avait estimé suffisamment humain d'étrangler, avant de la brûler, une prétendue démoniaque. « En 1749, disait-il encore, on brûla une femme dans l'évê-

ché de Wurtzbourg, convaincue d'être sorcière. C'est un grand phénomène, dans le siècle où nous sommes. Mais est-il possible que des peuples qui se vantaient d'être réformés et de fouler aux pieds les superstitions, qui pensaient enfin avoir perfectionné leur raison, aient pourtant cru aux sortilèges, aient fait brûler de pauvres femmes accusées d'être sorcières, et cela plus de cent années après la prétendue réforme de leur raison. [1] »

Cette forme d'intolérance se manifestait encore par les persécutions dont les philosophes étaient victimes, et, pour prendre un exemple célèbre, par les entraves que les jésuites firent apporter à la publication de *l'Encyclopédie*. Non contents d'avoir fait interdire l'ouvrage, et voyant combien Malesherbes était irrité, ils ne trouvèrent rien de mieux que de lui proposer d'achever eux-mêmes l'œuvre de Dalembert et de Diderot [2]. L'offre était plaisante ; Malesherbes sourit peut-être, mais il ne fut pas désarmé : les jésuites devaient s'en apercevoir dix ans plus tard. Il ne faut pas oublier non plus que l'enseignement, au XVIIIe siècle encore, était aux mains du clergé. Voltaire n'exagérait pas sensiblement lorsqu'il exposait dans une épître à l'empereur de Chine Kien-Long, auteur d'un poème récemment traduit en français, l'intolérance persistante de l'Université :

> La Sorbonne en latin (mais non sans solécisme)
> Soutiendra que ta muse a besoin d'exorcisme ;
> Qu'il n'est de gens de bien que *nous et nos amis* ;
> Que l'enfer, grâce à Dieu, t'est pour jamais promis.
> Dispensateurs fourrés de la vie éternelle,
> Ils ont rôti Trajan et bouilli Marc-Aurèle,
> Ils t'en feront autant [3] ...

1. VOLTAIRE, *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, IX.
2. On trouvera des détails sur le rôle des jésuites en cette affaire in *Journal et Mémoires* du marquis d'Argenson, t. VII (Paris 1865), en particulier p. 110-12, et p. 223. Il se désole d'ailleurs que cette association néfaste soit protégée par son propre frère, le comte d'Argenson, ministre de la guerre. (Cf. *ibid.*, p. 197.)
3. VOLTAIRE, *Epître C.*

Cet obscurantisme, contre lequel luttaient, mais souvent en vain, les amis des philosophes, indique par lui-même quelle devait être à cette époque l'intolérance religieuse. En Espagne et en Portugal, elle était toujours entretenue par l'Inquisition ; celle-ci cependant perdit un grand nombre de ses partisans les plus convaincus pour avoir maladroitement joué un rôle trop actif dans la condamnation du jésuite Malagrida ; néanmoins elle était encore puissante, et il est probable que le clergé français, tout gallican qu'il fût, aurait été favorable au rétablissement de ce sage tribunal, qui l'eût promptement débarrassé de ses ennemis les plus dangereux, jansénistes, parlementaires ou philosophes [1].

Voltaire, dans son poème sur *la Loi naturelle*, a dit combien fictive et incomplète était, en somme, la tolérance dans cette première moitié du XVIIIe siècle :

Enfin, grâce en nos jours à la philosophie,
Qui de l'Europe au moins éclaire une partie,
Les mortels, plus instruits, en sont moins inhumains ;
Le fer est émoussé, les bûchers sont éteints.
Mais, si le fanatisme était encore le maître,
Que ces feux étouffés seraient prompts à renaître [2] !

La situation était même plus grave que ne le pensait Voltaire en 1756, et la cessation des supplices n'était pas aussi définitive qu'il le préjugeait.

Les juifs, pour leur propre compte, n'étaient pas mieux traités qu'aux âges précédents, si ce n'est toutefois par l'empereur d'Autriche. En Angleterre, où ils avaient payé fort cher un acte de naturalisation, l'animosité populaire était telle contre eux, qu'ils furent obligés, en 1553, de demander la révocation de cet acte [3].

1. « Une inquisition ! Ah ! s'il y en avait une en France, vous seriez un peu plus contenus, vous autres impies ! mais je n'en désespère pas... » Voltaire, *Dialogues chrétiens*, II (entre un prêtre et un encyclopédiste).

2. VOLTAIRE, *La loi naturelle*, IVe p.

3. Cf. D'ARGENSON, *Mémoires*, t. VIII, Paris, 1866, p. 133-34.

Quant aux protestants français, après avoir eu sous la régence un moment d'espoir [1], car le libertinage conduisait indirectement les classes dirigeantes à la tolérance, ils furent de nouveau en butte à une persécution non moins odieuse que celle dont ils avaient souffert à la fin du XVIIe siècle, et qui, d'ailleurs, dura jusqu'à l'avènement de Louis XVI. Depuis 1686, les nouveaux convertis qui refusaient l'extrême-onction étaient envoyés aux galères comme relaps s'ils venaient à guérir, et, s'ils mouraient, leurs biens étaient confisqués et leur cadavre était jeté à la voirie [2]. L'année même de sa mort, Louis XIV, persuadé par son entourage qu'il ne restait plus de protestants en France, publia une ordonnance « qui généralisait cette pénalité cruelle, et l'étendait, non seulement aux nouveaux convertis, mais à tous ceux qui refusaient les sacrements ». Cette déclaration, du 8 mars 1715, fut renouvelée en 1742, et eut force de loi sous les règnes de Louis XV et même de Louis XVI. « Sous Louis XV particulièrement, dit J. Simon, tout acte de protestantisme était considéré comme une apostasie, et puni des galères perpétuelles. Jamais les édits concernant la religion ne donnaient aux protestants les plus avérés que le nom de nouveaux convertis. En 1750, une ordonnance prescrivit que tout nouveau converti qui assisterait au prêche fût puni des galères. La même année, on décréta contre les prédicants la peine de mort, et plusieurs furent exécutés en Languedoc. La persécution fut poussée si loin dans le diocèse d'Alais qu'on fut obligé d'y envoyer des troupes, et que les protestants émigrèrent par bandes considérables. Le soin de faire exécuter la loi contre les nouveaux convertis fut confié aux commandants et aux intendants de province, ce qui ôtait la garantie des tribunaux. De 1715 à 1775, une ordonnance renouvelée de trois ans en trois ans, défendit aux nouveaux

1. Saint-Simon se vante lui même d'avoir empêché le Régent de rétablir l'édit de Nantes. — Cf. *Mémoires* ch. CDXLIV.
2. Ordonnance du 29 avril 1686.

convertis d'aliéner leurs biens sans permission. L'Eglise et la magistrature ne cessaient d'insister sur l'exécution rigoureuse de tous ces édits. On pouvait être impie et libertin impunément, mais on ne pouvait être huguenot. Comme la loi ne reconnaissait que les mariages célébrés à l'Eglise et devant le curé, les protestants qui, par scrupule de conscience, s'abstenaient de faire bénir leur union étaient censés vivre en concubinage ; leurs enfants étaient bâtards et n'avaient point de droit à l'héritage paternel[1]. »

L'histoire des « pasteurs du désert » occupe une place importante dans les archives de l'intolérance; mais il nous suffira de la mentionner pour montrer à quel point il y avait contradiction, dans la première moitié de ce siècle, entre les théories et la pratique.

Toutefois, avant d'examiner comment les philosophes entreprirent et menèrent à bien la lutte contre ces abus séculaires, peut-être ne sera-t-il pas inutile d'étudier le conflit entre des notions contradictoires et l'évolution lente mais réelle des idées chez l'un des esprits les plus équitables et les plus modérés de l'époque, le marquis d'Argenson.

D'Argenson avait été ministre des affaires étrangères de 1744 à 1747; en outre, ses relations avec Voltaire et la plupart des philosophes et hommes politiques de son temps en font un des personnages les plus représentatifs de cette première moitié du XVIIIe siècle. Comme nous l'avons vu, il était hostile aux jésuites, que soutenait son frère, le comte d'Argenson, ministre de la guerre. Dès 1752, il semble s'inquiéter des conséquences que peut avoir l'intolérance à l'égard des réformés. Il écrit, par exemple, au mois d'avril : « Le Roi, imbu de quelques maximes d'histoire que lui a soufflées le cardinal de Fleury, croit que les progrès du calvinisme en France viennent de la négligence de François Ier et d'Henri II à le réprimer dans les commencements. Il veut se corriger sur cet exemple ; il prétend être ferme, mais

1. J. SIMON, *op. cit.*, p. 155-6.

ceux qui le poussent en abusent et le portent aux excès les plus dangereux. Ainsi, le roi, après avoir donné la paix au dehors par sa modération, ne peut que faire une guerre fâcheuse au dedans par l'ambition et la coupable intrigue de ce qui l'entoure, de ses favoris qu'il n'aime point, et de ses ministres, qu'il estime peu [1]. » Plus tard, il s'inquiète de la rigueur des intendants, à qui l'on avait eu le tort de laisser pleins pouvoirs, et se lamente sur l'émigration toujours plus considérable que signalaient les gazettes étrangères, et qui, provoquée par les persécutions et l'impôt du vingtième en nature, était aussi déplorable au point de vue économique que le mouvement identique suscité par la Révocation [2].

Mais il ne faudrait pas se hâter de conclure que d'Argenson fût dès lors, et en dehors de ce point de vue étroitement utilitaire, un tolérant au sens large du mot. Voici en effet la véritable profession de foi qu'on trouve dans ses Mémoires à la date du 18 octobre 1752 : « La résistance continue dans le Languedoc, et les assemblées touchant le calvinisme deviennent plus fréquentes. Aujourd'hui, le gouvernement n'ose plus toucher à rien, qu'il ne trouve d'abord cette fatale résistance, qui va fonder bientôt une anarchie universelle. On est embarrassé de quantité de mariages non légitimes qui se trouvent parmi les protestants dès que l'on veut faire valoir les lois anciennes. Ces enfants, déclarés bâtards par les tribunaux, se plaignent, et ces plaintes en multitude étonnent dans un temps où tout se démarche. Pour moi, je continuerai à suivre en cela la loi du feu roi pour révoquer l'édit de Nantes. On ne doit aux hérétiques que la liberté et l'éducation, mais non les biens ni les privilèges d'une naissance honorable ; qu'ils s'en passent donc, si d'anciennes lois auxquelles on est tout accoutumé depuis soi-

1. Cf. D'ARGENSON, *Mémoires*, t. VII, p. 197 (16 avril 1752).
2. Cf. *ibid.*, p. 212 (28 avril), p. 250-1 (18 juin), et p. 300-1 (17 septembre 1752).

xante ans le refusent. D'ailleurs, il y en aura peu dans ce cas-là : les collatéraux s'en font un déshonneur dans les familles. Qu'on observe les lois, qu'on punisse les curés qui se sont prêtés à les enfreindre, qu'on punisse aussi ceux-ci qui ne prouveront pas bien une accusation atroce comme celle-ci. Cette manière de suivre la loi est au nombre des moyens innocents pour ramener peu à peu à la religion dominante. Avec cela, qu'on exclue des grâces les huguenots, qu'ils vivent dans notre royaume en argent comptant [1]. »

Si l'on songe que d'Argenson était un des membres de ce club de l'*Entresol*, que Fleury avait jugé dangereux pour l'ordre public, et qu'à bien des points de vue, il est permis de le considérer comme un des initiateurs du mouvement politique qui devait aboutir à la Révolution, on voit tout ce qu'il restait à faire en faveur de la tolérance religieuse pour qu'on parvînt enfin à un résultat positif.

Or, si l'on poursuit cet examen des *Mémoires* de d'Argenson, on s'aperçoit qu'en l'espace de quelques années, il se produisit dans sa pensée une évolution dont il est facile de deviner la cause, et qui modifia profondément ses théories sur la liberté de conscience.

Dès 1753, il semble reprocher aux évêques du Languedoc leur fanatisme implacable, et les blâme d'avoir suspecté le « tolérantisme » du maréchal de Richelieu, qui était chargé d'organiser la répression [2]. Puis, un peu plus tard, relatant un envoi considérable de troupes que réclamait depuis longtemps de Saint-Priest, l'intendant de cette province, il ajoute : « Qu'il est triste de répandre le sang de ses sujets ! Voilà le conseil des prêtres et leur ambition violente [3]. » Cette odieuse utilisation des troupes à l'intérieur contre les sujets mêmes du royaume, à un moment où l'autorité royale s'affaiblit par ses défaites à l'extérieur, et où l'on peut

1. *Ibid.*, p. 331-2.
2. *Ibid.*, p. 439-40 (31 mars 1753).
3. D'ARGENSON, *Mémoires*, t. VIII, p. 107 (3 septembre 1753).

redouter aussi que les réformés, aidés par les puissances étrangères, n'osent exiger bientôt cette tolérance qu'ils implorent aujourd'hui, le navre par-dessus tout. Il revient constamment sur ce sujet [1]. Il s'irrite contre le clergé fanatique qui toujours lance le gouvernement plus avant dans cette détestable voie et soutient « l'horrible édit de 1685 » [2]. Il constate, par exemple, que le maréchal de Richelieu s'est laissé prendre « au panneau » des prêtres languedociens : « J'ai eu, dit-il, une conversation avec lui sur cette matière ; j'ai conçu qu'il se laisse gouverner sans le savoir, par le sentiment des évêques du Languedoc, qui est de dragonner, de faire des conversions à coups de fusil, et qu'il n'entend ou ne peut entendre aucunement les sages principes de cette tolérance qui mène à la conversion et à l'uniformisation des consciences par une politique humaine et raisonnée [3]. » On voit par là combien d'Argenson devenait chaque jour plus favorable à une liberté de conscience tout au moins relative. Il écrivait aussi : « Ce sont les prêtres qui poussent de tous côtés à ces troubles et à ces désordres ; aussi les esprits se tournent-ils au mécontentement et à la désobéissance, et tout chemine à une grande révolution dans la religion et dans le gouvernement [4]. » Et par ces derniers mots, on sent encore mieux quelles pensées nouvelles tourmentaient les esprits à cette époque : les protestants ne songeaient pas à une révolte, et il fallait bien reconnaître qu'ils étaient en grande majorité de fidèles sujets [5]. Mais les jansénistes faisaient réimprimer le *Traité sur le gouvernement civil* de Locke, qui évidemment se tenait plus près des contempteurs de la monarchie, et en particulier d'Algernon Sydney, que des apologistes de la tyrannie comme Filmer [6]. L'idée

1. Cf. *ibid.*, p. 116 (15 septembre 1753), p. 234 (28 février 1754), p. 241-242 (5 mars 1754).
2. Cf. *Mémoires*, t. IX, p. 156-7.
3. D'ARGENSON, *Mémoires*, t. VIII, p. 181-2 (17 décembre 1753).
4. Cf. *ibid.*, p. 241 (5 mars 1754).
5. Cf. *ibid.*, p. 354 (8 octobre 1754).
6. Cf. *ibid.*, p. 333 (16 août 1754).

de liberté naturelle, transplantée en Angleterre, revenait en France, où elle était née au XVI[e] siècle. Aussi d'Argenson écrivait-il encore, à propos de ses collègues de l'Académie des Belles-Lettres qui favorisaient le théisme et semblaient préparer tout au moins une révolution religieuse : « Avec cette réforme dans la religion viendra bientôt celle dans le gouvernement. La tyrannie profane s'est mariée avec la tyrannie ecclésiastique ; au contraire, les deux philosophies se tournent, l'une au gouvernement démocratique réglé, l'autre à adorer Dieu en esprit et en religion. L'on cesse de surfaire sur ces deux gouvernements, et l'on voit les moyens et les mœurs comme ils doivent être : la nature nous inspire tout ce qui nous convient ; on l'écoute et on la suit quand l'imposture tyrannique vient à cesser [1]. »

Ces modifications si profondes qui, en quelques années, avaient complètement transformé les idées d'un esprit pondéré comme d'Argenson, cette évolution irrésistible qui se dessinait dans la mentalité des gens instruits et du peuple lui-même, et qui déjà conduisait à des résultats pratiques dans les pays soumis au despotisme éclairé, tout ceci résultait de la lutte philosophique qui se développait alors et s'organisait en France.

C'est donc cette lutte en elle-même qu'il convient d'étudier maintenant, en ce qui concerne particulièrement le principe de tolérance.

II

« Au XVIII[e] siècle, dit J. Barni, l'humanité reprend tous ses droits. L'idée même du droit ou de la justice, trop longtemps étouffée, éclate alors dans son entière splendeur, et le sentiment de l'humanité se développe dans toute sa largeur, aussi large que l'humanité elle-même. De là la haine du fanatisme ou de l'intolérance religieuse. On s'indigne

1. *Ibid.*, p. 280-1 (9 mai 1754).

et l'on s'élève contre toutes les persécutions commises au nom de la religion, et l'on prêche la tolérance, ou plutôt on revendique la liberté de penser. On travaille de toutes parts à émanciper l'esprit humain [1]. »

Le XVIII[e] siècle, en effet, voulut accomplir l'œuvre esquissée par le XVI[e] ; il acheva l'émancipation psychologique des esprits, et c'est pourquoi sa littérature fut philosophique ; mais cette littérature de combat fut encore plus nettement militante lorsqu'elle s'attaqua aux abus, à ce « double joug que l'Eglise et l'Etat, fraternellement unis, imposaient aux intelligences » [2]. En somme, les deux grandes différences entre le XVI[e] et le XVIII[e] siècle furent que celui-ci substitua l'étude de la sociologie aux controverses théologiques et à l'exposition de doctrines simplement morales et qu'il obtint dans la pratique des résultats définitifs.

Cependant, il nous semble possible d'établir quelques distinctions entre les différents acteurs de cette lutte philosophique. D'abord, nous mettrons à part Voltaire, car son rôle dans l'avènement de la tolérance est assez considérable pour qu'il soit nécessaire d'étudier en détail ses idées et son influence à ce point de vue. Mais en outre, et bien que, chez les écrivains de l'époque, morale et politique soient toujours restées assez étroitement unies, il nous semble possible de distinguer d'une part les véritables sociologues, c'est-à-dire, pour ce qui nous occupe, Montesquieu, J.-J. Rousseau et Turgot, et d'autre part les moralistes ou philosophes en un sens plus large et plus imprécis, c'est-à-dire Fontenelle, Vauvenargues, Diderot et les Encyclopédistes, Dalembert et enfin l'école matérialiste : c'est par le second groupe que nous commencerons, car, sauf Diderot et son œuvre, ils n'exercèrent pour la plupart qu'une influence secondaire.

1. J. Barni, *Hist. des idées morales et politiques au XVIII[e] siècle*, Paris, 1866, t. I[er], Introduct., p. 11.

2. Cf. G. Renard, *Critique de combat*, 1[re] série, Paris, 1894, p. 317 — *Vie de Voltaire*, Paris, 1883, p. 113.

Fontenelle, bien qu'il appartienne par une moitié de sa vie au XVIIe siècle, est bien, par la pensée, un homme du XVIIIe. Comme son *Histoire des oracles* est de 1687, date singulièrement significative, il doit être considéré comme un précurseur des philosophes. On peut même se demander comment le sceptique, le prudent Fontenelle osa, au lendemain de la Révocation, publier cette œuvre d'un scepticisme hardi, moins agressif et méthodique, il est vrai, que celui professé à la même époque par Bayle, mais plus insinuant, et pa · suite plus dangereux. Voltaire [1] nous apprend en effet que Fontenelle, ayant publié en 1686, dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, une allégorie peu voilée sur Méro et Enégu (Rome et Genève), où il maltraitait passablement l'orthodoxie, s'inquiéta des conséquences possibles de cette fantaisie, et s'empressa d'écrire une piéce de vers à la louange de la Révocation et des jésuites [2]. Ceux-ci ne manquèrent pas d'ail eurs, l'année suivante, lorsqu'il eut pub.ié son livre où il raillait toute crédulité, et, sous prétexte d'oracles antiques, démontrait l'absurdité des miracles et s'attaquait ouvertement à l'idée chrétienne, de dénoncer l'impiété fondamentale qui se manifestait en cet ouvrage. Mais, malgré tous les efforts de son confesseur, le roi ne consentit pas à faie incarcérer Fontenelle, que protégeait le lieutenant de police d'Argenson. Fontenelle vécut assez vieux pour voir tout le parti que tirèrent ses successeurs des arguments nouveaux qu'il leur avait apportés : autant peut-être que Bayle il avait par sa méthode annoncé Voltaire.

Vauvenargues mourut avant l'heure où la lutte se généralisa ; d'autre part, son œuvre est d'un moraliste, et par là il semblerait plutôt appartenir au siècle précédent, si toutefois, à chaque instant, il ne manifestait un amour de l'humanité [3] tel que seuls Molière et La Fontaine l'avaient

1. VOLTAIRE, *Lettres sur Rabelais*..., etc., l. VII.

2. Cf. *Le triomphe de la religion sous Louis le Grand*, chez Langlois, Paris, 1687.

3. « Les hommes, mon cher Saint-Vincens, ne font qu'une société,

connu au temps de Louis XIV. Mais par là précisément il devait, avec une formule d'ailleurs assez vague, donner lui aussi son appui à la campagne en faveur de la tolérance. Il disait, par exemple : « Est-ce une nécessité aux législateurs d'être sévères ? C'est une question débattue, ancienne et très contestable, puisque de puissantes nations ont fleuri sous des lois très douces ; mais on n'a jamais mis en doute que la tolérance fût un devoir pour les particuliers.... Qui peut s'arroger le droit de soumettre les autres hommes à son tribunal ? Qui peut-être assez impudent pour croire qu'il n'a pas besoin de l'indulgence qu'il refuse aux autres [1] ? » Il écrivait aussi au marquis de Mirabeau : « Il me semble que la dureté et la sévérité ne sauraient convenir aux hommes, en quelque état qu'ils se trouvent : c'est un défaut odieux que d'être vicieux et sévère en même temps ; nul esprit n'est si corrompu que je ne le préfère, avec beaucoup de joie, au mérite dur et rigide [2]. »

On voit que Vauvenargues, en étudiant les moralistes du XVIIe siècle, n'avait apprécié que leur méthode, et, par contre, avait ressenti « un vif éloignement pour cette dure sévérité que les écrivains du grand siècle ont montrée à l'égard de la nature humaine » [3]. C'est pourquoi, par l'analyse psychologique, il arriva aux mêmes conclusions que les sociologues ; sans être irréligieux ou épicurien, il était d'ailleurs incrédule ; et, plus ou moins consciemment, il sécularisa la morale. « La raison, disait-il, nous trompe plus souvent que la nature. »

On ne peut, il est vrai, porter un jugement définitif sur un philosophe qui mourut à trente ans ; ce qui est certain,

l'univers tout entier n'est qu'un tout ; il n'y a dans toute la nature qu'une seule âme, un seul corps : celui qui se retranche de ce corps fait périr la vie en lui ; il se sèche, il se consume dans une affreuse langueur, il est digne de compassion. » (*Lettre à Saint-Vincens*, du 30 novembre 1740.)

1. Vauvenargues, *Réflexions sur divers sujets*, 38, in *Œuv. compl.*, Paris, 1857.

2. *Lettre* du 13 mars 1740.

3. Cf. Prévost-Paradol, *Etude sur les moralistes français*, 8e éd., Paris, 1895, p. 223.

c'est qu'il n'eut une influence sensible que sur ses amis, et en particulier Mirabeau et Voltaire. On connaît la page émue que ce dernier lui consacra, et qui fait songer aux paroles de Montaigne sur la mort de La Boëtie. Les pensées que cite Voltaire sont bien caractéristiques, et en particulier les deux que voici : « Ce qui n'offense pas la société n'est pas du ressort de la justice. — Quiconque est plus sévère que les lois est un tyran [1]. »

La formule de Vauvenargues, en ce qui concerne la tolérance, annonçait d'ailleurs le principe général sur lequel s'appuya Romilli le fils dans son article de l'*Encyclopédie* [2]. Il disait en effet, avec bonhomie : « J'entre en matière par une réflexion très simple, et cependant bien favorable à la *tolérance* : c'est que, la raison humaine n'ayant pas une mesure précise et déterminée, ce qui est évident pour l'un est souvent obscur pour l'autre ; ..... sachons du moins nous rapprocher et nous unir par les principes universels de la tolérance et de l'humanité, puisque nos sentiments nous partagent et que nous ne pouvons être unanimes [3]. » Puis il abordait une démonstration où il totalisait les arguments les plus courants en faveur de la tolérance, mais qui cependant semblait particulièrement conforme aux théories de Locke et de Montesquieu. Il insistait, en effet, sur la tolérance indispensable entre l'Eglise et l'Etat, entre le prêtre et le magistrat [4], et faisait remarquer aussi que le sujet ne peut nullement être contraint à adopter les opinions de son souverain [5]. Cependant, comme la plupart de ses prédécesseurs l'encyclopédiste admettait une exception défavorable à l'athéisme ; il disait en effet : « Les souverains ne doivent point tolérer les dogmes qui sont opposés à la société civile.........

1. Cf. VOLTAIRE, *Eloge funèbre des officiers morts dans la guerre de 1741* (1748).
2. Cf. *Dictionnaire encyclopédique*, Neuchâtel, 1765, t. XVI, p. 390-5.
3. *Ibid.*, § Ier.
4. *Ibid.*, § II.
5. *Ibid.*, § IV, 1.

Les athées, en particulier, qui enlèvent aux puissants le seul frein qui les retienne, et aux faibles leur unique espoir, qui énervent toutes les lois humaines en leur ôtant la force qu'elles tirent d'une sanction divine, qui ne laissent entre le juste et l'injuste qu'une distinction politique et frivole, qui ne voient l'opprobre du crime que dans la peine du criminel ; les athées, dis-je, ne doivent pas réclamer la tolérance en leur faveur ; qu'on les instruise d'abord, qu'on les exhorte avec bonté ; s'ils persistent, qu'on les réprime ; enfin, rompez avec eux, bannissez-les de la société ; eux-mêmes en ont brisé les liens[1]. » Cette clause, il est vrai, était une arme à double tranchant, car elle se retournait bientôt, et avec une justification plus précise, contre les congrégations : « Surtout, disait Romilli, que les souverains proscrivent avec soin ces sociétés dangereuses qui soumettent leurs membres à une double autorité, forment un Etat dans l'Etat, rompent l'action politique, relâchent, dissolvent les liens de la patrie pour concentrer dans leur corps leurs affections et leurs intérêts, et sont ainsi disposés à sacrifier la société générale à leur société particulière[2]. » D'autre part, il demandait qu'on réprimât les insurrections politiques et les spoliations auxquelles la religion servit si souvent d'excuse ; mais il ne voulait pas que, sous prétexte d'uniformité, on s'en allât persécuter les consciences[3], les peines n'ayant jamais eu, à ce point de vue qu'un effet destructif sur les croyances[4]. Il posait enfin cette règle générale : « Respectez inviolablement le droit de la conscience dans tout ce qui ne trouble pas la société »[5], et spécifiait aussi que la tolérance ne préjuge en rien de la foi : « Nous prêchons, disait-il, la tolérance pratique

1. *Ibid.*, § IV, 3.
2. *Ibid.*, § IV, 2 et § V.
3. *Ibid.*, § V.
4. *Ibid.*, § IV, 3, et cf. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, l. XXV, ch. XII, in *O. C.*, Londres, 1771, t. II, p. 113.
5. *Ibidem.*

et non point la spéculative ; et l'on sent assez la différence qu'il y a entre tolérer une religion et l'approuver. [1] »

Ces déclarations semblent sigulièrement modérées, si l'on songe surtout aux fureurs que souleva la publication de l'*Encyclopédie* parmi les jésuites et les jansénistes, dans le *Journal de Trévoux* comme dans les *Nouvelles ecclésiastiques*. Et l'étonnement est encore mieux justifié, si l'on considére le passage qui est consacré à « *la liberté de penser* ». « Ces termes *liberté de penser*, dit l'auteur anonyme de cet article, ont deux sens, l'un général, l'autre borné. Dans le premier, ils signifient cette généreuse force d'esprit qui lie notre persuasion uniquement à la vérité. Dans le second, ils expriment le seul effet qu'on peut attendre, selon les esprits forts, d'un examen libre et exact, je veux dire l'inconviction. Autant que l'un est louable et mérite d'être applaudi, autant l'autre est blâmable et mérite d'être combattu..... Le Traité de la liberté de penser, de Collins, passe parmi les inconvaincus pour le chef-d'œuvre de la raison humaine ; et les jeunes inconvaincus se cachent derrière ce redoutable volume, comme si c'était l'égide de Minerve. On abuse de ce que présente de bon ce mot, *liberté de penser*, pour la réduire à l'irréligion ; comme si toute recherche libre devait nécessairement y aboutir [2]. » Il semble même qu'il en coûte beaucoup à l'encyclopédiste d'ajouter cette restriction : « On ne peut nier qu'il n'y ait eu et qu'il n'y ait, parmi les inconvaincus, des hommes de premier mérite. » Toutefois, il ne faut pas oublier que, dans ce «prodigieux édifice», comme dit Voltaire, « les éditeurs ne purent refuser quelques jeunes gens qui voulurent, dans cette collection, mettre leurs essais à côté des chefs-d'œuvre des maîtres » [3].

D'ailleurs, il y avait même des divergences entre les deux

1. *Ibid.*, § V. — Sur ce dernier point, l'auteur s'en rapporte à l'avis de Bayle, dont il déclare l'œuvre définitive.

2. Cf. *Dictionnaire encyclopédique*, t. IX, p. 472-4.

3. VOLTAIRE, *Lettres sur Rabelais*..., l. VIII.

fondateurs de l'*Encyclopédie*, entre Diderot et Dalembert. Celui-ci, en effet, qui se révéla fréquemment comme un adversaire convaincu de l'intolérance comme du despotisme, exagéra tantôt le fanatisme irréligieux, tantôt les protestations de respect à l'égard des religions [1]. Si l'on ajoute à ceci qu'il n'admettait pas la liberté d'écrire,comme nous avons pu le voir par sa requête à Frédéric II, on reconnaîtra qu'il livrait,en somme,« la liberté de penser à l'arbitraire du gouvernement » [2].

Diderot,au contraire,qui seul peut-être synthétisa toutes les tendances du XVIIIe siècle, fut un véritable et zélé partisan de la liberté de consciece. Il ne faut pas s'en étonner, car Diderot avait tout ce qu'il faut pour faire un véritable tolérant : intelligence, bonté et universelle sympathie. Mais, quelle que soit sur ce point l'importance de son œuvre personnelle, on doit s'en tenir surtout à l'*Encyclopédie* pour déterminer quelle fut son influence; car beaucoup de ses écrits ne parurent qu'après sa mort, et d'autre part, cet esprit éminemment critique traita rarement de la tolérance à un point de vue dogmatique : le plus souvent, son enseignement est indirect [3], et parfois aussi, les passages les plus intéressants à ce sujet se trouvent dans sa correspondance [4]. Si d'ailleurs son argumentation n'était pas nouvelle, elle lui servait du moins à démontrer la cruauté illégale, c'est-à-dire l'immoralité de ces religions qui voudraient fonder la morale, et lui fournissaient, avant qu'il devînt panthéiste matérialiste, un nouvel argument en faveur de la religion naturelle, la seule qui fût humaine dans son essence [5].

1. Cf. *Mémoires sur Christine* et *Eléments de philosophie*.
2. J. BARNI, *Hist. des idées morales et politiques au XVIIIe siècle*, II, p. 455.
3. Cf en particulier *Entretien d'un père avec ses enfants*.
4. Cf en particulier *Lettre au chanoine son frère*, du 23 décembre 1760.
5. Cf. *De la suffisance de la religion naturelle*.

Les matérialistes, eux aussi, contribuèrent, tant par leurs théories générales que par leurs critiques particulières, au triomphe des idées de tolérance, et c'est là ce que Voltaire aurait dû reconnaître, au lieu de s'évertuer à les combattre au nom de son théisme falot. Helvétius, en particulier, qui fondait la morale sur une conciliation entre l'intérêt personnel et l'intérêt général[1], posait ainsi un principe de modération, de « tolérantisme », qui devait naturellement s'étendre aux questions religieuses. Il revendiqua d'ailleurs la liberté de la presse, et resta toujours juste et mesuré dans ses attaques contre l'intolérance religieuse[2]. Ceci tendrait à prouver que, si le matérialisme est non moins hypothétique que les autres dogmes métaphysiques ou religieux, du moins le fanatisme lui reste toujours inconnu, de même qu'aux doctrines sceptiques.

Ces dernières, d'ailleurs, trouvèrent sans doute de nombreux partisans au cours du XVIII[e] siècle, bien que le déisme fît fureur et que le matérialisme devînt à la mode. On pourrait citer en particulier Fréret[3], le secrétaire perpétuel de l'Académie des Belles-Lettres, et le président de Brosses, érudit et indépendant qui collaborait à l'*Encyclopédie* : c'étaient là, en effet, des disciples de Fontenelle. Plus tard, lorsque les partisans de la tolérance auront déjà remporté le demi-triomphe auquel devait se borner leur ambition, et tandis qu'en Italie Alfieri s'attaquera à toutes les tyrannies[4], Volney viendra encore opposer les unes aux autres les affirmations contradictoires des religions, montrera que le doute et l'indifférence sont nécessaires « pour vivre en concorde et en paix », et ne craindra pas d'affirmer que « l'esprit de doute

1. HELVÉTIUS, *De l'esprit*, II, 22.
2. Cf. BARNI, *Les moralistes français au XVIII[e] siècle*, Paris, 1873, p. 153. — Il faut noter d'ailleurs que Barni, en tant qu'idéaliste, est nettement hostile au matérialisme comme au scepticisme. (Cf. en particulier *ibid.*, p. 226-8)
3. Cf. VOLTAIRE, *Lettres sur Rabelais*...., l. VII.
4. Cf. ALFIERI, *De la tyrannie*, ch. VIII.

se lie aux idées de liberté, de vérité, de génie et l'esprit de certitude aux idées de tyrannie, d'abrutissement et d'ignorance »[1].

Mais ceci ne se manifestera qu'après la lutte, et il nous reste encore à étudier trois philosophes dont les opinions sont des plus intéressantes à divers titres, et qui traitèrent plus explicitement cette question de la liberté de conscience.

Le premier en date fut Montesquieu. Ce qui caractérise précisément Montesquieu, c'est son inaptitude religieuse. Dans ses *Lettres persanes*, où il fut plus librement philosophe que partout ailleurs, il chargea à maintes reprises Rica et Usbek d'exposer au public ses opinions parfois dangereuses sur le christianisme. On y lit, par exemple, qu'« il n'y a jamais eu de royaume où il y ait eu autant de guerres civiles que dans celui du Christ »[2]; il remarque aussi que chaque opinion nouvelle parmi les chrétiens est qualifiée « hérésie », mais qu'en France et en Allemagne, on excelle à trouver des échappatoires qui permettent d'éviter toute conséquence fâcheuse, tandis qu'en Espagne et en Portugal, au contraire, « il y a de certains dervis qui n'entendent point raillerie et qui font brûler un homme comme de la paille » « Quand on tombe entre les mains de ces gens-là, ajoutait Rica, heureux celui qui a toujours prié Dieu avec deux petits grains de bois à la main, qui a porté sur lui deux morceaux de drap attachés à deux rubans, et qui a été quelquefois dans une province qu'on appelle la Galice. Sans cela, un pauvre diable est bien embarrassé. Quand il jurerait comme un païen qu'il est orthodoxe, on pourrait bien ne pas demeurer d'accord des qualités et le brûler comme hérétique[3]. » Usbek, de son côté, témoignait d'un respect légèrement ironique pour la

1. Cf. VOLNEY, *Les Ruines*, ch. XX (Recherche de la vérité), XXI (Problème des contradictions religieuses), XXIV (Contradiction des religions).

2. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, in *Œuvres*, Londres, 1771, t. III, p. 59-60, let. XXIX.

3. *Ibid.*, let. XCIII, p. 162.

sainteté des prêtres, et démontrait d'autre part la relativité des religions en parlant du christianisme exactement comme un chrétien eût parlé de l'islam [1]. Enfin, à Venise, il s'étonnait de voir les disciples du Christ s'épuiser en discussions théologiques, au lieu de s'efforcer à pratiquer correctement leur religion ; car, si le fidèle doit avant tout chercher à plaire à la divinité,« le moyen le plus sûr pour y parvenir est sans doute d'observer les règles de la société et les devoirs de l'humanité » [2]. Cette idée de la supériorité de la morale, immuable dans ses principes généraux, sur les divers dogmes, contradictoires entre eux, que Castellion et Bayle avaient déjà développée, semblait d'ailleurs séduire particulièrement Montesquieu. Il la reprit, en effet, sous plusieurs formes dans son *Esprit des lois*. Il dit, par exemple : « Les dogmes les plus vrais et les plus saints peuvent avoir de très mauvaises conséquences, lorsqu'on ne les lie pas avec les principes de la société ; et au contraire, les dogmes les plus faux en peuvent avoir d'admirables, lorsqu'on fait qu'ils se rapportent aux mêmes principes .[3] » Puis, un peu plus loin : « Les lois de la religion éviteront d'inspirer d'autre mépris que celui du vice,et surtout d'éloigner les hommes de l'amour et de la pitié pour les hommes [4]. »

Cependant, en général, dans cet *Esprit des lois*, qui n'était plus une simple fantaisie, Montesquieu resta circonspect. Après chaque affirmation un peu vive sur les religions, il spécifia toujours qu'il n'entendait pas parler du christianisme,« le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir » [5]. De même, il ne parla jamais des jésuites qu'avec

1. *Ibid.*, let. XXXV, p. 67.
2. *Ibid.*, let. XLVI, p. 83.
3. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, liv. XXIV, ch. XIX, in t. II, p. 93.
4. *Ibid.*, liv. XXIV, ch. XXII, p. 95.
5. *Cf. ibid.*, liv. XXIV, ch. I[er], p. 76 ; liv. XXV, ch. X, p. 111. — *Défense de l'esprit des lois*, II[e] p., « Tolérance », p. 433.

la plus grande modération[1],ce qui ne les empêcha pas de lutter,de concert avec leurs ennemis les jansénistes,jusqu'à ce que le livre fût mis à l'Index. Toutefois, les idées de Montesquieu sur l'essence toute politique des religions et, par suite,sur les lois qu'elles impliquent,devaient influer plus encore que son irréligion native sur son opinion en matière de liberté de conscience. Il semble, en effet, considérer toujours la religion comme un rouage politique, tout en posant d'ailleurs absolument le principe de l'indépendance totale de l'Etat à l'égard de l'Eglise. « Quelque respectables, dit-il, que soient les idées qui naissent immédiatement de la religion, elles ne doivent pas toujours servir de principe aux lois civiles,parce que celles-ci en ont un autre,qui est le bien général de la société[2]. » En outre, quoiqu'il admette implicitement la nécessité d'une religion d'Etat, il atténue d'autre part, grâce à de multiples restrictions, les conséquences fâcheuses qu'entraînerait la réalisation de cette idée. Il s'irrite d'ailleurs contre les empereurs d'Orient,dont l'intervention en matière religieuse fut cause de bien des crimes et de bien des absurdités.« Ainsi, disait-il, péchant toujours dans la forme, et ordinairement dans le fond, voulant faire voir leur pénétration,qu'ils auraient pu si bien montrer dans d'autres affaires qui leur étaient confiées, ils entreprirent des disputes vaines sur la nature de Dieu, qui, se cachant aux savants parce qu'ils sont orgueilleux, ne se montre pas mieux aux grands de la terre[3]. » Montesquieu voulait donc qu'il y eût peu de lois religieuses : « Les lois humaines,disait-il, faites pour parler à l'esprit, doivent donner des préceptes et point de conseils ; la religion, faite pour parler au cœur, doit donner beaucoup de conseils et peu de préceptes[4].» Et il dé-

1. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, liv. IV, ch. VI (sur le rôle des Jésuites au Paraguay).

2. MONTESQUIEU, *ibid.*, liv. XXVI, ch. IX, in t. II, p. 128.

3. MONTESQUIEU, *Grandeur et décadence des Romains*, ch. XXII, in *Œuvres*, t. III, p. 471.

4. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, liv. XXIV, ch. VII, in t. II, p. 81.

clarait aussi que le pouvoir séculier ne doit pas établir de lois pénales en matière de religion, car la sanction qu'annonce la religion elle-même inspire déjà une crainte suffisante. Il estimait que, « entre ces deux craintes différentes, les âmes deviennent atroces »[1], et que d'ailleurs, « en fait de changement de religion, les invitations sont plus fortes que les peines »[2]. Il faisait en outre finement ressortir combien la vie scrupuleuse, la morale impeccable de certaines sectes juives et des philosophes anciens étaient plus proches du véritable idéal chrétien qu'une foi rigoureuse, étroite, et plus attachée à la lettre qu'à l'esprit.

Puis, Montesquieu, partant de ces principes, s'attaquait plus directement au fanatisme. Il flétrissait les Espagnols, qui, en tant que chrétiens, s'arrogèrent le droit de réduire à l'esclavage les indigènes de l'Amérique[3]. Il disait ailleurs que les lois qui pourraient être promulguées à bon droit contre les sectateurs d'une telle religion « ne seraient point sanguinaires, car la liberté n'imagine pas ces sortes de peines ; mais elles seraient si réprimantes qu'elles feraient tout le mal qui peut se faire de sang-froid »[4]. Il protesta aussi, à plusieurs reprises, contre les méfaits de l'Inquisition. Non seulement il attribuait à un juif de Lisbonne une vigoureuse apostrophe aux inquisiteurs [5], mais encore il disait, pour son propre compte : « Les Espagnols qu'on ne brûle pas paraissent si

1. *Ibid.*, liv. XXV, ch. XII, p. 112.
2. *Ibid.*, liv. XXIV, ch. VIII-X, p. 82-4.
3. *Ibid.*, liv. XV, ch. IV, in t. Ier, p. 303-4.
4. *Ibid.*, liv. XIX, ch. XXVII, p. 406.
5. « Vous vous plaignez de ce que l'empereur du Japon fait brûler à petit feu tous les chrétiens qui sont dans ses états ; mais il vous répondra : Nous vous traitons, vous qui ne croyez pas comme nous, comme vous traitez vous-mêmes ceux qui ne croient pas comme vous... Vous voulez que nous soyons chrétiens et vous ne voulez pas l'être. Mais, si vous ne voulez pas être chrétiens, soyez au moins des hommes : traitez nous comme vous feriez, si, n'ayant pas ces faibles lueurs de justice que la nature nous donne, vous n'aviez point une religion pour vous conduire et une révélation pour vous diriger. » (*Ibid.*, liv. XXV, ch. XIII, in t. II, p. 113-4.)

attachés à l'Inquisition qu'il y aurait de la mauvaise humeur à la leur ôter. Je voudrais seulement qu'on en établît une autre, non pas contre les hérétiques, mais contre les hérésiarques qui attribuent à de petites pratiques monacales la même efficacité qu'aux sept sacrements, qui adorent tout ce qu'ils vénèrent, et qui sont si dévots qu'ils sont à peine chrétiens [1]. » Il rappelait aussi le triste sort des juifs au moyen âge : « On confisquait leurs biens lorsqu'ils voulaient être chrétiens, et, bientôt après, on les fit brûler lorsqu'ils ne voulurent pas l'être [2]. » Quant au protestantisme, Montesquieu lui appliquait la théorie scientifique de l'influence des climats, et voyait en lui une conséquence de l'esprit d'indépendance et de liberté qui caractérise les peuples septentrionaux [3]. Enfin, Montesquieu, avec force exemples à l'appui, montrait que la plupart des peuples orientaux donnent cependant au monde chrétien l'exemple de la tolérance [4]. Mais il n'employait qu'avec une discrétion méritoire cet argument dont usera et abusera si souvent Voltaire.

Cependant, malgré cette campagne habile contre le fanatisme, malgré la solidité et la logique de son argumentation, Montesquieu n'aboutit qu'à une formule très incomplète, qui constitue, à vrai dire, une véritable erreur sociologique. Il admet, sans doute, que le sacrilège ne doit entraîner d'autre peine que l'excommunication, et, de plus, « que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilège caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire : il détruit la liberté des citoyens, en armant contre eux le zèle des consciences timides et celui des consciences hardies » [5]. Il dit même ailleurs : « Maxime importante : il faut être très circonspect dans la poursuite de la magie et de l'hérésie. L'accusation de ces deux crimes peut

1. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, let. LXXVIII, in t. III, p. 148.
2. MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, liv. XXI, ch. XX, in t. Ier, p. 474.
3. *Ibid.*, liv. XXIV, ch. V, in t. II, p. 80.
4. *Ibid.*, liv. XXV, ch. XV, in t. II, p. 116.
5. *Ibid.*, liv. XII, ch. IV, in t. Ier, p. 233.

extrêmement choquer la liberté, et être la source d'une infinité de tyrannies, si le législateur ne sait la borner [1]. » Mais, adoptant le système de la religion dominante, Montesquieu ne pourrait réclamer logiquement la liberté de conscience comme un droit naturel et imprescriptible ; il se contente d'une tolérance assez arbitraire. « Lorsque les lois d'un Etat, dit-il, ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C'est un principe que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante ; car, sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie. Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'Etat, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles. Un citoyen ne satisfait point aux lois en se contentant de ne pas agiter le corps de l'Etat ; il faut encore qu'il ne trouble pas quelque citoyen que ce soit... Comme il n'y a guère que les religions intolérantes qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs, parce qu'une religion qui peut tolérer les autres ne songe guère à sa propagation, ce sera une très bonne loi civile, lorsque l'Etat est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre. Voici donc le principe fondamental des lois politiques en fait de religion. Quant on est maître de recevoir dans un Etat une nouvelle religion, ou de ne la pas recevoir, il ne faut pas l'y établir ; quand elle y est établie, il faut la tolérer [2].

Encore trouvait-on ceci trop grave, et lui adressait-on à ce sujet des reproches indignés; mais il ripostait habilement : « On dit : c'est comme si vous alliez dire aux rois d'Orient qu'il ne faut pas qu'ils reçoivent chez eux la religion chrétienne. C'est être bien charnel que de parler ainsi.

1. *Ibid.*, liv. XII, ch. V, p. 235.
2. *Ibid.*, liv. XXV, ch. IX, in t. II, p. 110-1.

Etait-ce donc Hérode qui devait être le Messie? Il semble qu'on regarde Jésus-Christ comme un roi qui, voulant conquérir un état voisin, cache ses pratiques et ses intelligences. Rendons-nous justice : la manière dont nous nous conduisons dans les affaires humaines est-elle assez pure, pour penser à l'employer à la conversion des peuples [1] ? »

Enfin,pour justifier encore cette simple tolérance, on aurait pu trouver dans les *Lettres persanes* un passage très curieux, où Montesquieu démontre les avantages de la multiplicité des religions. « On remarque, dit-il, que ceux qui vivent dans des religions tolérées se rendent ordinairement plus utiles à leur patrie que ceux qui vivent dans la religion dominante, parce qu'éloignés des honneurs, ne pouvant se distinguer que par leur opulence et leurs richesses ils sont portés à en acquérir par leur travail et à embrasser les emplois de la société les plus pénibles. D'ailleurs, comme toutes les religions contiennent des préceptes utiles à la société, il est bon qu'elles soient observées avec zèle. Or qu'y a-t-il de plus capable d'animer ce zèle que leur multiplicité? Ce sont des rivales qui ne se pardonnent rien. La jalousie descend jusqu'aux particuliers; chacun se tient sur ses gardes et craint de faire des choses qui déshonoreraient son parti, et l'exposeraient au mépris et aux censures impardonnables du parti contraire. Aussi, a-t-on toujours remarqué qu'une secte nouvelle, introduite dans un état, était le moyen le plus sûr pour corriger tous les abus de l'ancienne [2]. »

Ce passage est même assez hardi ; car, sous prétexte de parler de l'intolérance entre musulmans, l'auteur ne craint pas de faire dire à Usbek : « Il ne restait à la dévotion qu'un second coup à faire : c'était de ruiner l'industrie, moyennant quoi l'empire tombait de lui-même, et avec lui, par une suite nécessaire, cette même religion qu'on voulait rendre

1. MONTESQUIEU, *Défense de l'esprit des lois*, IIe p., « Tolérance », in t. II, p. 434.

2. MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, let. LXXXV, in t. III, p. 158.

si florissante[1]. » Critique de la Révocation, assez voisine, semble-t-il, de la pensée de Vauban.

Mais la position de J.-J. Rousseau dans ce débat est plus spéciale encore et plus inattendue peut-être que celle adoptée par Montesquieu.

Jean-Jacques, lui aussi, fit campagne contre l'intolérance et la superstition. Tout en déclarant que « la religion est utile et même nécessaire aux peuples »,il dira,par exemple : « La superstition est le plus terrible fléau du genre humain ; elle abrutit les simples, elle persécute les sages,elle enchaîne les nations; elle fait partout cent maux effroyables: quel bien fait-elle ? Aucun ; si elle en fait, c'est aux tyrans : elle est leur arme la plus terrible,et cela même est le plus grand mal qu'elle ait jamais fait . »Il montre aussi comment l'intolérance naquit de ce dogme mal interprété : « Il faut croire en Dieu pour être sauvé[3]. » D'ailleurs, Rousseau approuve parfaitement Bayle d'avoir démontré que le fanatisme est plus pernicieux que l'athéisme. Mais il se hâte d'ajouter que ceci n'est vrai que si l'on s'en tient aux conséquences immédiates, car, à la longue l'irréligion, qui n'est pas sanguinaire et cruelle, mais bien négative et immorale,«sape à petit bruit tous les fondements de la société ». « Si, dit-il, l'athémie ne fait pas verser le sang des hommes, c'est moins par amour pour la paix que par indifférence pour le bien..... L'indifférence philosophique ressemble à la tranquillité de l'Etat sous le despotisme : c'est la tranquillité de la mort; elle est plus destructive que la guerre même[4]. »

On voit déjà par là quelle devait être la mesure du libéralisme de Rousseau. Essentiellement calviniste, le philosophe de Genève, par instinct et par raisonnement, et malgré son amour profond de l'humanité, devait toujours en

1. *Ibid.*, p. 157-8.

2. J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, let. I, in *O. C.*, Paris, 1837, t. III, p. 9.

3. J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, liv. IV, in t. II, p. 560.

4. *Ibid.*, p. 600, note 1.

revenir à une intolérance relative. S'il s'éleva, sur la fin de sa vie contre le fanatisme des protestants, c'est qu'il avait eu lui-même à en souffrir, et d'ailleurs, il s'empressait d'ajouter : « Leur dure orthodoxie était elle-même une hérésie. C'était là l'esprit des réformateurs, mais ce n'était pas celui de la réformation [1]. » Sa religiosité fondamentale ne lui permettait pas de comprendre que tout dogmatisme conduit nécessairement à un certain degré d'into érance civile.

Cependant, il a des protestations intéressantes en faveur de la tolérance ; il dit en effet : « Osez confesser Dieu chez les philosophes ; osez prêcher l'humanité aux intolérants. Vous serez seul de votre parti peut-être ; mais vous porterez en vous un témoignage qui vous dispensera de ceux des hommes [2]. » Il prête aussi au « Vicaire savoyard » des opinions assez larges : « Le culte que Dieu demande est celui du cœur, et celui-là, quand il est sincère, est toujours uniforme [3] » Mais ceci montre précisément combien le sentiment religieux de Rousseau diffère du « moralisme » indépendant de Montesquieu.

Cependant, au point de vue légal, il semble professer une doctrine très favorable à la tolérance. Il divise en effet la religion en dogmes spéculatifs et dogmes moraux : « Le jugement des premiers, dit-il, appartient à la raison seule ; et, si les théologiens s'en sont emparés, c'est comme raisonneurs ; c'est comme professeurs de la science par laquelle on parvient à la connaissance du vrai et du faux en matière de foi. Si l'erreur en cette partie est nuisible, c'est seulement à ceux qui errent, et c'est seulement un préjudice pour la vie à venir, sur laquelle les tribunaux humains ne peuvent étendre leur compétence. Lorsqu'ils connaissent de cette matière, ce n'est plus comme juges du vrai et du faux, mais comme ministres des lois civiles qui règlent la forme extérieure du

1. J.-J. ROUSSEAU, *Lettres écrites de la montagne*, let. II, in t. III, p. 19.
2. J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, liv. IV, in t. II, p. 601.
3. *Ibid.*, liv. IV, p. 588.

culte..... Quant à la partie de la religion qui regarde la morale, c'est-à-dire la justice, le bien public, l'obéissance aux lois naturelles et positives, les vertus sociales et tous les devoirs de l'homme et du citoyen, il appartient au gouvernement d'en connaître : c'est en ce point seul que la religion rentre directement sous sa juridiction, et qu'il doit bannir, non l'erreur dont il n'est pas juge, mais tout sentiment nuisible qui tend à couper le nœud social[1]. » Il dit encore avec raison qu'il ne faut pas supporter des religions qui seraient essentiellement mauvaises au point de vue moral ou social . Ceci est d'ailleurs fort bien complété par les termes de sa lettre à l'archevêque de Paris[3], dans laquelle il démontrait combien est illégitime la vérification en matière d'idées purement et simplement religieuses.

Mais, où il pose un principe défavorable à la liberté de conscience, c'est lorsqu'il développe, dans le *Contrat social*, sa théorie de la religion civile. Il y aurait beaucoup à dire sur les notions d'histoire religieuse que donne Rousseau en ce chapitre bien connu. A côté d'erreurs de détail, on trouve d'intéressantes remarques sur la tolérance païenne et le despotisme de la religion chrétienne, qui, après avoir rompu l'unité politico-religieuse des théocraties antiques, établit un nouveau régime d'intolérance beaucoup plus dangereux et plus conscient, et d'ailleurs tout à fait en contradiction avec les tendances fondamentales de la doctrine du Christ[4]. On pourrait épiloguer davantage encore sur ce qu'il dit au sujet du catholicisme, qui, telle la religion des Lamas, « donnant aux hommes deux législateurs, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens ». D'après lui, « tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien », surtout lorsque la super-

1. J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, let. I, in t. III, p. 9.
2. « Le vrai tolérant ne tolère pas le crime; il ne tolère aucun dogme qui rend les hommes méchants. » (*Ibid.*, p. 12.)
3. J.-J. Rousseau, *Lettre à M. de Beaumont*, in t. II, p. 778-9.
4. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, ch. VIII, in t. I[er], p. 694-5.

stition et le fanatisme viennent s'ajouter à cet inconvénient fondamental [1]. Il estime d'ailleurs que, si le catholicisme ne peut engendrer que servitude et tyrannie [2], la doctrine chrétienne, dans son essence même, est, de son côté, trop largement, trop universellement sociale pour se plier aux exigences politiques et législatives, c'est-à-dire pour devenir une religion nationale [3].

Si Rousseau admet bien que «les sujets ne doivent compte aux souverains de leurs opinions qu'autant qu'elles intéressent la communauté», et que, par suite, les seuls dogmes concernant la morale peuvent les intéresser, d'autre part il affirme qu'il y a «une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle» [4]. Par suite, le souverain peut bannir ceux qui n'admettent pas ces statuts, et même les punir plus sévèrement, si, les ayant admis, ils ne s'y conformaient pas et violaient ainsi leur promesse [5].

Par conséquent, Rousseau s'en tient à cette formule trop vague et par suite dangereuse: « Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen [6]. »

Nous arrivons enfin à Turgot, qui, pour être moins philosophe que les précédents, n'en a pas moins été plus explicite sur cette question de la tolérance; bien qu'il ait pris

1. *Ibid.*, p. 696.
2. *Ibid.*, p. 697.
3. J.-J. Rousseau, *Lettres de la montagne*, 1 et. I, in t. III, p. 14 et 15.
4. Et sur ce point, il s'en rapporte à l'opinion de d'Argenson dans ses *Considérations sur le Gouvernement ancien et présent de la France*, qui restaient encore inédites à cette époque.
5. Cf. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, l. IV, ch. IX, in t. Ier, p. 698.
6. *Ibid.*, p. 699.

une part très active à cette propagande en faveur de la liberté de conscience son influence générale fut évidemment moins considérable que celle de Montesquieu, de Diderot, de Jean-Jacques peut-être, et surtout de Voltaire. Mais aussi la théorie de Turgot en matière de tolérance était d'autant plus indépendante, qu'il ne lui avait pas été nécessaire de la conformer à une doctrine philosophique étroitement coordonnée.

C'est en 1753, alors qu'il était âgé de 26 ans, et venait d'être nommmé maître des requêtes après avoir renoncé à l'état ecclésiastique [1], qu'il écrivit à un abbé de ses amis une première *Lettre sur la tolérance*. Dès l'entrée en matière, Turgot prenait une position très nette : « Aucune religion, disait-il, n'a le droit d'exiger d'autre protection que la liberté ; encore perd-elle, ses droits à la liberté quand ses dogmes ou son culte sont contraires aux lois de l'Etat [2]. » Sur ce dernier point, il prévoit qu'on va lui objecter que c'est là ouvrir la porte à l'intolérance. Mais il n'en croit rien, car seuls les princes sans scrupules, qui violeraient tout aussi bien un principe plus étroit, pourraient abuser de cette restriction. « Il suit immédiatement du principe de tolérance, ajoutait-il, qu'aucune religion n'a de droit que sur la soumission des consciences [3]. » Encore ne faut-il pas persécuter, car le salut n'est même pas analogue aux intérêts sociaux, pour lesquels les hommes peuvent tout au moins s'entr'aider. La foi étant fondée uniquement sur la conviction, Turgot conclut qu'« une religion n'est dominante que de fait, et non pas dans le droit ; c'est-à-dire que la religion dominante, à parler selon la rigueur du droit, ne serait que la religion dont les sectateurs seraient les plus nombreux » [4]. C'est dire aussi qu'elle n'est pas *nécessairement* celle du gouvernement ou du

1. Cf. TURGOT, *Œuvres complètes*, Paris, 1844, t. II, p. 675-8.
2. *Ibid*, p. 675.
3. *Ibid.*, p. 676.
4. *Ibidem.*

souverain [1]. Mais, comme l'Etat doit exercer cependant une certaine surveillance sur les cultes, et prohiber en particulier « l'irréligion, l'indifférence, l'idolâtrie, le fanatisme et la superstition [2] », comme « il faut une instruction publique répandue partout, une éducation pour le peuple qui lui apprenne la probité, qui lui mette sous les yeux un abrégé de ses devoirs sous une forme claire et dont les appréciations soient faciles dans la pratique » (car le peuple, selon le libéral Turgot lui-même, est incapable de se choisir une religion), l'Etat devra en adopter une, qu'il subventionnera sans lui accorder aucun autre privilège, et c'est à la religion dominante qu'il devra donner la préférence [3].

Ce point de vue semblerait peu hardi et assez étroit, si Turgot ne se hâtait d'ajouter qu'il ne faut pas choisir une religion qui apporte des entraves incessantes à la liberté, comme le catholicisme, ou bien encore des dogmes qui n'ont pas ces inconvénients politiques, mais que les progrès de l'irréligion renverseront bientôt, comme le protestantisme ou l'« arminianisme » [4]. C'est pourquoi il conclut en faveur de la religion naturelle.

L'année suivante, Turgot publia, sous le voile de l'anonymat, *le Conciliateur, ou lettres d'un ecclésiastique à un magistrat sur le droit des citoyens à jouir de la tolérance civile pour leurs opinions religieuses; sur celui du clergé de repousser, par toute la puissance ecclésiastique, les erreurs qu'il désapprouve, et sur les devoirs des princes à l'un et à l'autre égard* [5]. En cette année 1754, on avait en effet proposé au roi, pour mettre fin aux querelles entre les évêques

1. *Ibid.*, p. 677.
2. *Ibid*, p. 676.
3. *Ibid.*, p. 677.
4. Cf. *ibid.*, p. 677-8 : « Il ne faut pas élever un de ces palais de glace que les Moscovites se plaisent à décorer, et que le retour de la chaleur détruit nécessairement, souvent avec un fracas dangereux. »
5. Cf. TURGOT, *Œuvres complètes*, t. II, p. 688-703. Turgot avait le tort de prendre pour épigraphe quelques phrases de Fénelon, très édifiantes

et le Parlement, d'accorder à celui-ci toute licence pour qu'il pût forcer les évêques à persécuter jansénistes et protestants.

Turgot faisait ressortir la contradiction de ceux qui reprochaient au gouvernement sa sévérité à l'égard des évêques et du Parlement, et lui conseillaient en même temps de tourner plutôt son intolérance contre les dissidents. Il démontrait qu'il ne faut pas confondre ainsi tolérance civile et tolérance ecclésiastique, ce qui conduit à être trop favorable parfois aux jansénistes et trop cruel envers les réformés [1]. Il rappelait que l'Eglise n'a d'autre droit que l'excommunication ou l'anathème; que «le véritable, le seul moyen de convertir est de persuader» et que «les tourments rendent malheureux dans ce monde, mais ne rendent pas nécessairement plus heureux dans l'autre» [2]. Puis il rappelait que la tolérance fut prêchée par l'Evangile et par les Pères de l'Eglise [3], et faisait remarquer judicieusement que les contemporains admiraient bien la tolérance des princes étrangers, mais ne songeaient pas cependant à les imiter [4]. «Nous avons le cœur tolérant, disait-il; l'habitude nous a rendu l'esprit fanatique. Cette façon de penser, trop commune en France, est peut-être l'effet des louanges prodiguées à la révocation de l'édit de Nantes: on a déshonoré la religion pour flatter Louis XIV [5].» Puis, revenant au point de vue pratique, il répétait, après Montesquieu, que le prince ne doit s'occuper que de la moralité des religions [6]; et enfin, songeant aux questions du moment, il concluait que les évêques sont peut-être bien des

il est vrai, mais auxquelles la victime de Bossuet, si l'on en croit certains critiques contemporains, n'a pas toujours conformé suffisamment sa conduite.

1. Cf. *ibid.*, p. 689.
2. *Ibid.*, p. 690.
3. *Ibid.*, p. 693-4.
4. *Ibid.*, p. 702-3.
5. *Ibid.*, p. 692-3
6. *Ibid.*, p. 700.

médecins spirituels, mais que, pas plus que le prince, ils ne doivent *imposer* tel ou tel remède [1].

On voit qu'il y avait déjà quelques hardiesses nouvelles dans le *Conciliateur ;* mais l'auteur, il est vrai, resta assez longtemps anonyme, et d'autre part, les questions actuelles occupaient peut-être une place trop considérable dans ce plaidoyer. Toutefois ce fut bien sans doute en portant ainsi son effort sur des questions de détail et des cas isolés que Voltaire assura le triomphe de la bonne cause. En outre, l'ouvrage de Turgot influa sensiblement sur la décision du roi, et les contemporains en comprirent si bien l'importance que Condorcet le réimprima en 1688.

Peu de temps après le *Conciliateur* (dont il reniait encore la paternité), Turgot publia une seconde *lettre sur la tolérance* [2], où il répondait aux objections qu'avait soulevées la première, mais où il se demandait aussi préalablement : « Qu'a donc en soi de si précieux l'intolérance pour qu'on y soit tant attaché [3] ? » A son avis, c'est injurier la religion que de reconnaître au prince le droit de juger de sa légitimité [4]. User de la contrainte en matière de religion, c'est donner raison aux athées, à ceux qui n'admettent d'autre droit que la force [5]. Le prince a évidemment le pouvoir d'être injuste, mais il n'en a pas le *droit* [6]. Il n'est pas plus infaillible que ses sujets, et, par suite, ne peut les forcer à quitter une religion sous le prétexte qu'elle n'est pas la sienne [7]. Turgot revient encore sur la nécessité d'une éducation religieuse pour les peuples, pourvu qu'il n'y ait jamais contrainte, car l'Etat « n'est pas compétent pour juger de la fausseté des religions [8] ».

1. *Ibid.*, p. 702-3.
2. Cf. Turgot, *Œuvres compl.*, t. II, p. 678-87.
3. *Ibid.*, p. 678.
4. Cf. *ibid.*, p. 679.
5. *Ibid.*, p. 680.
6. Cf. *ibid.*, p. 681.
7. Cf. *ibid.*, p. 682-3.
8. Cf. *ibid.*, p. 685-8.

Enfin, il convient que les « liens qui enchaînent l'Eglise à l'Etat sont abusifs et nuisibles à tous les deux », et conclut : « Les guerres albigeoises et l'Inquisition établie en Languedoc, la Saint-Barthélemy, la Ligue, la Révocation de l'édit de Nantes, les vexations contre les jansénistes, voilà ce qu'a produit cet axiome : Une loi, une foi, un roi [1]. »

Mais ce qui, dans l'œuvre de Turgot, pouvait avoir le plus de conséquences pratiques en ce qui concerne la liberté de conscience, ou du moins la tolérance, ce fut son *Mémoire* [2] qui, tout en restant inédit, exerça néanmoins sur l'esprit de Louis XVI une influence d'autant plus considérable, que son ministre était alors à l'apogée de sa carrière. Il n'est pas d'ailleurs inutile de préciser quelles circonstances provoquèrent la rédaction de ce mémoire et sa présentation au roi.

Les succès de Voltaire dans sa double campagne pour la réhabilitation des Calas et celle des Sirven exaspéraient le clergé catholique ; par tous les moyens, il cherchait à lutter contre la généralisation de ce mouvement en faveur de la tolérance. Ayant échoué en ces deux affaires, les fanatiques voulaient se rattraper en d'autres occasions : ils s'acharnèrent à lutter contre les modérés, qui, dès lors, réclamaient tout au moins la légitimation des mariages protestants [3],

1. *Ibid*, p. 687.

2. TURGOT, *Mémoire au roi sur la tolérance* (juin 1775), in *Œuvres*, t. II, p. 492-501.

3. Les plus intéressants des mémoires relatifs à cette question furent évidemment les deux que publia Malesherbes en 1785, après avoir déjà, en 1779, réclamé par un mémoire anonyme le rappel des protestants. Mais il faut citer également les mémoires antérieurs d'Elie de Beaumont (avocat des Calas), de la Morandière, de Montclar. — Des mémoires hostiles furent publiés par des catholiques exaltés, et en particulier : *Sentiments des catholiques de France sur le mémoire au sujet des mariages clandestins des protestants*, 1756. Un *Mémoire sur les suites funestes de la liberté de penser et d'imprimer* fut présenté au roi en 1770 par l'assemblée du clergé. Enfin, au moment où parurent les mémoires de Malesherbes, la maréchale de Noailles se chargea de distribuer aux pairs et conseillers au Parlement une réfutation portant ce titre : *Discours à lire au conseil en présence du roi par un ministre patriote, sur le projet d'accorder aux*

et même ne se contentèrent pas de réclamer le maintien de cet abus dans les remontrances qu'ils firent présenter à Louis XVI, en 1775, par deux prélats qui semblaient peu indiqués pour cette mission, Loménie de Brienne et l'abbé de Talleyrand-Périgord, dont l'irréligion ne diminuait pas le fanatisme plus ou moins conscient. Le clergé, en effet, s'exprimait ainsi : « Qu'on nous dise, Sire, pourquoi des unions que toutes les lois civiles et catholiques repoussent sont impunément contractées aux prêches, sous la foi du mariage ; d'où vient que, contre la volonté du prince, on ravit tous les jours aux ministres de notre sainte religion de tendres enfants, pour les présenter aux maîtres de l'erreur, qui leur font sucer tranquillement son poison avec le lait ? » Mais on allait plus loin : « Nous vous en conjurons, Sire, ajoutait-on, ne différez plus d'ôter à l'erreur l'espoir d'avoir parmi nous des temples et des autels ; achevez l'ouvrage que Louis le Grand avait entrepris et que Louis le Bien-Aimé a continué. Il vous est réservé de porter ce dernier coup aux calvinistes de vos Etats. Ordonnez qu'on dissipe les assemblées schismatiques des protestants : excluez les sectaires, sans distinction, de toutes les branches de l'administration publique. Votre Majesté assurera ainsi parmi ses sujets l'unité du culte catholique [1]. » Ces ripostes, à vrai dire, visaient encore plus directement Turgot que les autres tolérants. En effet, pour le sacre de Louis XVI, qui avait eu lieu à Reims en cette même année 1775, Turgot avait d'abord demandé que la cérémonie eût lieu à Paris par mesure d'économie ; puis, ayant échoué sur ce point, il s'efforça du moins de décider le roi à supprimer, dans le serment du sacre, les formules par lesquelles il jurait *de ne jamais faire grâce aux duellistes*, et surtout *d'exterminer les hérétiques* ; il fut soutenu par Malesherbes,

protestants l'état civil en France. (Cf. J. SIMON, *op. cit.*, p. 160, note 2.) A propos de ce dernier pamphlet, remarquons en passant que les interprétations sophistiques du mot « patriote » ne sont pas d'un usage aussi récent qu'on le pourrait croire.

1. *Remontrance au roi* du 24 septembre 1775.

mais les évêques et Maurepas protestèrent violemment. Le faible Louis XVI prit le parti de prononcer des formules inintelligibles, qui d'ailleurs ne satisfirent personne. C'est à ce propos, et peu de temps après, que Turgot lui présenta son *Mémoire*.

Malheureusement, il ne subsiste de ce mémoire qu'un brouillon très incomplet. On sait du moins que le plan de Turgot était le suivant : 1re partie, les droits de la conscience d'après les principes de la religion ; 2e partie, les droits de la conscience d'après les principes du droit naturel ; 3e partie, la liberté de conscience dans ses rapports avec l'intérêt politique de l'Etat ; 4e partie, mesures nécessaires pour préparer et opérer sans troubles les changements exigés par la justice et la sagesse. De ces quatre parties, la première seule subsiste.

Turgot mettait d'abord en relief la relativité des religions. « Tous les hommes, disait-il, ne s'accordent point à reconnaître la révélation, et ceux qui en reconnaissent une ne s'accordent pas non plus sur celle qu'ils admettent. Il est notoire qu'il y a sur la terre une foule de religions, dont les sectateurs croient également que la religion qu'ils professent est la seule qui soit l'ouvrage de la divinité et qui lui soit agréable [1]. » Ceci est dit pour les religions révélées ; quant à la religion naturelle, pour qui tout consiste dans les devoirs de l'homme envers Dieu, c'est-à-dire le culte, la justice et la bienfaisance, il n'y a pas à craindre qu'elle devienne intolérante. Turgot ne comprend même pas que le vrai croyant puisse être fanatique : « Je conçois, dit-il, que des hommes qui croient toutes les religions également fausses, qui les regardent comme des inventions de la politique pour gouverner les peuples avec plus de facilité, peuvent ne se faire aucun scrupule de contraindre ceux qui dépendent d'eux à suivre la religion qu'ils croient avoir intérêt à leur prescrire. La question de tolérance n'est plus qu'une question de politique. » Au contraire, pour un esprit vraiment religieux, qui doit

1. TURGOT, *Œuvres*, t. II, p. 493.

toujours songer aux martyrs de la foi, l'intolérance n'est-elle pas nécessairement odieuse[1] ? » Quant aux droits du prince, Turgot démontre sans peine qu'ils sont nuls. D'abord le prince n'est pas infaillible et n'a été chargé par Dieu d'aucune mission de ce genre [2]. De plus (et ici Turgot devient aussi subtil que les théologiens dont il réfute les sophismes), si les défenseurs de l'intolérance objectent que le prince a le droit de commander quand sa religion est la vraie : « Non, répondra-t-on, même alors,on ne peut ni ne doit lui obéir ; car, si l'on doit suivre la religion qu'il prescrit, ce n'est pas parce qu'il le commande, mais parce qu'elle est vraie, et ce n'est pas ni ne peut être parce que le prince a prescrit qu'elle est vraie. Il n'y a aucun homme assez absurde pour croire une religion vraie par une pareille raison [3]. » De même, il ne faut pas prétendre que le prince,soumis à l'Eglise, doit assurer l'exécution des jugements de celle-ci : le prince n'est soumis à l'Eglise qu'en tant qu'homme ; l'Eglise ne peut le forcer à user de son autorité, et même « elle ne peut pas lui en donner le droit, d'abord parce qu'elle ne l'a pas, puis, parce que le prince, comme prince, non seulement ne connaît point la supériorité de l'Eglise, mais parce qu'il n'a pas même de compétence pour juger quels sont les droits de l'Eglise, ni que telle société est la véritable Eglise »[4].C'est cette confusion entre les questions religieuses et les questions politiques qui a fait éclore, au XVIe siècle, de telles théories sur le droit de résistance et provoqué de tels crimes ; c'est à cette « ruse » qu'a encore recours le fanatisme en plein XVIIIe siècle : « C'est le même esprit, c'est la même doctrine qui a produit l'infernale Saint-Barthélemy et la détestable Ligue, mettant tour à tour le poignard dans la main des rois pour égorger les peuples et dans la main des peuples pour égorger les rois[5]. »

1. *Ibid.*, p. 494.
2. *Ibidem.*
3. *Ibid.*, p. 495.
4. *Ibid.*, p. 496.
5. *Ibid.*, p. 497.

Turgot, après un jugement sévère sur Louis XIV, qui avouait savoir peu et s'est cru en droit de révoquer l'édit de Nantes, ajoute que Louis XVI n'a pas plus à imiter son ancêtre que tout autre souverain aussi peu infaillible [1]. En résumé, son opinion est que, puisque la contrainte est un crime, la religion ne saurait l'ordonner ni le roi la pratiquer [2].

Bien que cet ouvrage ne subsiste qu'à l'état fragmentaire, on peut juger combien avait progressé la pensée de Turgot, le « ministre citoyen », comme Voltaire aimait à l'appeler. Il nous reste à étudier l'œuvre de ce dernier, avant d'apprécier les résultats de cette campagne où Turgot joua un rôle si important ; toutefois, pour mieux indiquer l'origine et la portée de sa doctrine, rappelons encore cette pensée, que n'eût pas désavouée le poète des *Discours sur l'homme* : « La morale regarde tous les hommes du même œil ; elle reconnaît dans tous un droit égal au bonheur [3]. »

II. — VOLTAIRE.

I

Pour étudier le rôle et l'argumentation de Voltaire [4] dans sa lutte en faveur de la tolérance, l'ordre purement chronologique nous semble particulièrement avantageux, car il permet d'apprécier comment se précisa peu à peu dans l'esprit du philosophe l'idée de cette campagne.

Que le jeune Arouet fût fils d'un notaire, ceci n'a pour nous aucune importance ; qu'il ait été l'élève des jésuites, voilà qui est déjà plus intéressant, car on en peut déduire

1. *Ibid.*, p. 499-500.
2. *Ibid.*, p. 501.
3. TURGOT, 2e *Let. sur la tolérance*, p. 680.
4. Lorsque les références indiquent simplement les numéros du tome et de la page, se reporter à l'édition suivante : VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, éd. Moland, 52 volumes in-8°, Garnier, Paris 1877-1885.

combien furent précoces les tendances critiques de Voltaire, puisque par la suite on ne retrouvait en lui, au point de vue philosophique, aucun vestige positif de cette éducation tendancieuse [1]; enfin, qu'il ait été le filleul de l'abbé de Châteauneuf, et que par lui il soit entré en relations avec la fameuse société du Temple, voilà qui est plus significatif et nous montre la filiation de Rabelais à Voltaire en passant par les libertins du XVIIe siècle. L'abbé d'Olivet, les pères Porée et Tournemine, tous les pédagogues de Louis-le-Grand, avaient formé ses goûts littéraires, mais les libertins lui donnèrent sa philosophie, et imprimèrent à son génie critique la direction qu'il devait toujours conserver. C'est pourquoi Voltaire fut classique et indépendant, docte et irréligieux. Tel il est en 1704, lorsqu'il écrit à l'abbé Servien qu'il faut:

A son état mesurant ses désirs,
Selon les temps se faire des plaisirs,
Et suivre enfin, conduit par la nature,
Tantôt Socrate, et tantôt Epicure [2],

— tel il sera encore en 1778. Cet épicuréisme si caractéristique, s'ajoutant à une tendance négative, l'irréligion, devait déjà faire germer dans l'esprit de Voltaire des idées de tolérance.

Ces conseils qu'il adressait à un ami prisonnier, Voltaire eut, trois ans plus tard, l'occasion de les mettre en pratique pendant onze mois qu'il fut à la Bastille. Là, il eut aussi le loisir de méditer combien était encore restreinte en France la liberté de penser, c'est-à-dire de parler et d'écrire, et ceci nous intéresse tout particulièrement ; car, si Voltaire fonda la tolérance, toutefois le but qu'il poursuivait était moins encore la liberté religieuse que la liberté philosophique en un sens plus large.

1. Ecrivant beaucoup plus tard à un de ses amis, Voltaire disait lui-même : « Vous détestez le fanatisme et l'hypocrisie ; je les ai abhorrés dès que j'ai eu l'âge de raison. » (*Let. à Damilaville*, 19 novembre 1760, in t. XLI, p. 67.)

2. *Epître III* (à l'abbé Servien, prisonnier au château de Vincennes), in t. X, p. 217.

Mais, en même temps, cette première expérience lui démontra qu'un homme de lettres, plus que tout autre, doit être diplomate ; et, tout comme Rabelais, il songea dès lors à cultiver habilement des amitiés de collège, comme celles qui le liaient aux d'Argenson, à Richelieu et à son fidèle d'Argental, et de plus à se concilier les Sully et les Villars, qu'il avait connus chez le grand prieur de Vendôme. Fait capital que ce sens pratique de Voltaire, car si, au XVIe siècle, la prudence de Rabelais lui a permis de dire impunément ce qui aurait dû normalement le conduire au bûcher, de même, au XVIIIe siècle, ce fut la diplomatie de Voltaire qui fit triompher la cause de la tolérance.

C'est en 1718, à l'âge de vingt-quatre ans, que Voltaire publie son premier manifeste d'irréligion, la tragédie d'*Œdipe*. Et, à ce sujet, on peut remarquer qu'il eut le rare bonheur d'être jugé à son époque grand poète dramatique, bien qu'il écrivît des pièces à thèse. A vrai dire, dans *Œdipe*, c'est au prêtre seul, à cet instrument humain de la religion que Voltaire s'attaque ; mais, en refusant toute sainteté particulière au sacerdoce, en relevant la contradiction entre l'essence des religions qui, par définition, doivent être parfaites, et la faiblesse de l'homme faillible et passionné qui s'arroge le titre d'intermédiaire entre Dieu et ses fidèles, Voltaire était d'autant plus original et plus hardi peut-être, car l'athéisme n'est qu'une hypothèse, tandis que cette tragédie était une démonstration.

On a voulu, il est vrai, diminuer l'importance et la nouveauté du passage principal où Voltaire développe son argumentation. On sait qu'il s'agit de Jocaste engageant Œdipe à douter des oracles et surtout de la sincérité des prêtres :

> Cet organe des dieux est-il donc infaillible !
> Un ministère saint les attache aux autels ;
> Ils approchent des dieux ; mais ils sont des mortels
> . . . .
> Nos prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense :
> Notre crédulité fait toute leur science [1].

1. *Œdipe*, acte IV, sc. I.

On a dit que Voltaire se contentait de rééditer ce qu'avait écrit Fontenelle trente ans auparavant. Mais n'eût-il fait qu'affirmer hautement en quelques vers ce que Fontenelle avait insinué en un long volume, que déjà c'eût été là un progrès nécessaire; car le moment d'agir était venu : il ne s'agissait plus de faire de l'ironie. Tout le rôle du XVIIIe siècle, au point de vue philosophique, peut se résumer en deux mots: vulgarisation et action. Les sociologues, et en particulier Montesquieu, furent bien encore des inventeurs mais, en dehors de ce terrain particulièrement neuf, on ne pouvait que développer et répandre des idées précédemment acquises, et provoquer ainsi la réalisation pratique de principes spéculatifs. Or, vulgarisateur et homme d'action, Voltaire le fut au plus haut degré. Trop imbu de préjugés bourgeois et trop persuadé d'ailleurs du prestige que gardaient encore les titres nobiliaires, pour faire preuve d'une grande hardiesse en matière politique, il choisit une forme de tyrannie qui lui parut plus évidemment absurde et abusive que le régime monarchique ; mais, au lieu de ruiner les religions par une critique purement sceptique ou bien encore par une argumentation théologique dont Bayle se fût contenté, il leur oppose un principe positif, la raison humaine, et commence déjà à les disséquer, si l'on peut dire, à montrer comment chacun de leurs éléments est né d'une erreur ou d'une faiblesse essentielle à l'homme ; en un mot, il inaugure l'étude scientifique et surtout psychologique des religions. C'est pourquoi la tragédie d'*Œdipe* est particulièrement significative dans l'œuvre de Voltaire.

L'épître à Uranie, sur *le Pour et le Contre*, qui fut écrite en 1722, est aussi, selon l'expression des éditeurs de Kehl, « un des premiers ouvrages où M. de Voltaire ait fait connaître ouvertement ses opinions sur la religion et la morale ». L'importance de cette pièce est même capitale, car Voltaire y prend en matière religieuse une attitude dont il ne se départira jamais.

Il reproche en effet aux religions constituées leurs

contradictions, les blâme d'attribuer gratuitement à Dieu une cruauté égale à celle dont elles ont fait preuve elles-mêmes, et démontre enfin, longtemps avant *Candide*, combien est absurde l'optimisme qu'elles veulent inculquer à leurs fidèles :

Je veux aimer ce Dieu, je cherche en lui mon père :
On me montre un tyran que nous devons haïr.
Il créa des humains à lui-même semblables
Afin de les mieux avilir ;
Il nous donna des cœurs coupables
Pour avoir droit de nous punir ;
Il nous fit aimer le plaisir
Pour mieux nous tourmenter par des maux effroyables [1].

Il n'admet pas que ce Dieu punisse encore des peuples irresponsables de la faute qui, dit-on, fut commise par Adam, ni que les nations non chrétiennes expient dans les tourments l'ignorance en laquelle les a laissées ce juge, qui seul pouvait leur révéler la vérité :

Amérique, vastes contrées,
Peuples que Dieu fit naître aux portes du soleil,
Vous, nations hyperborées,
Que l'erreur entretient dans un si long sommeil,
Seriez-vous pour jamais à sa fureur livrées
Pour n'avoir pas su qu'autrefois,
Dans un autre hémisphère, au fond de la Syrie,
Le fils d'un charpentier, enfanté par Marie,
Renié par Céphas, expira sur la croix [2] ?

Comme tous les partisans de la tolérance, il conclut à la supériorité de la vertu sur la foi :

Crois qu'un bonze modeste, un dervis charitable,
Trouvent plutôt grâce à ses yeux
Qu'un janséniste impitoyable,
Ou qu'un pontife ambitieux.

1. *Le Pour et le Contre* (à Mme de Rupelmonde), in t. IX, p. 359.
2. *Ibid.*, p. 360-61.

. . . .
Un Dieu n'a pas besoin de nos soins assidus.
Si l'on peut l'offenser, c'est par des injustices ;
Il nous juge sur nos vertus,
Et non pas sur nos sacrifices [1].

Enfin, il expose déjà tout le principe de son théisme dans une éloquente apostrophe :

Entends, Dieu que j'implore, entends du haut des cieux,
Une voix plaintive et sincère.
Mon incrédulité ne doit pas te déplaire ;
Mon cœur est ouvert à tes yeux :
L'insensé te blasphème, et moi je te révère ;
Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux [2].

Le ton sérieux et digne de ce court poème donne une valeur toute particulière aux affirmations qu'il contient. Cependant, au point de vue de la tolérance, il ne fournissait encore qu'une argumentation indirecte. De même, dans la *Henriade*, qui parut l'année suivante, mais avait été commencée dès avant la première représentation d'*Œdipe*, Voltaire abordait encore indirectement son sujet, puisqu'il se contentait de dépeindre les conséquences atroces du fanatisme ; mais quoiqu'il procédât par la négative, c'était bien du moins un premier effort en faveur de la liberté de conscience. Il reprenait d'ailleurs ses critiques générales contre les religions et disait, par exemple :

Les œuvres des humains sont fragiles comme eux ;
Dieu dissipe à son gré leurs desseins factieux.
Lui seul est toujours stable ; et, tandis que la terre
Voit des sectes sans nombre une implacable guerre,
La Vérité repose aux pieds de l'Eternel.
Rarement elle éclaire un orgueilleux mortel.
Qui la cherche du cœur un jour peut la connaître [3].

1. *Ibid.*, p. 362.
2. *Ibid.*, p. 361.
3. *La Henriade*, chant Ier, in t. VIII, p. 53.

D'ailleurs, Voltaire restait absolument impartial, car, s'il attaquait plus directement et plus fréquemment

> Rome, qui sans soldats porte en tous lieux la guerre [1],

il se hâtait d'ajouter :

> Je ne décide point entre Genève et Rome [2]...

Mais ces raisonnements sur l'intolérance et la cruauté égales des diverses sectes chrétiennes exercèrent peut-être une moindre influence sur l'esprit du public que la description exacte et parfois vigoureuse de la Saint-Barthélemy [3], ou bien encore ce tableau des moines ligueurs, si juste et si impartial dans son ironie, qu'on pourrait croire que Voltaire s'est inspiré des gravures de l'époque [4]. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il se trouvait encore au XVIIIe siècle, des gens pour regretter l'âge d'or de la Ligue, et pour démontrer que rien n'était plus légitime que les massacres de 1592.

Pour la première fois, d'ailleurs, Voltaire prenait corps-à-corps l'ennemi lui-même, le fanatisme,

> Enfant dénaturé de la religion,
> Armé pour la défendre, il cherche à la détruire,
> Et, reçu dans son sein, l'embrasse, et la déchire [5].

Et, à propos du fanatisme, Voltaire montrait, lui aussi, que les chrétiens n'ont plus le droit de se plaindre de ce qu'ils ont souffert à Rome :

1. *Ibid.*, p. 48.
2. *Ibid.*, chant II, p. 66.
3. Cf. *ibid.*, p. 76-85.
4. Prêtres audacieux, imbéciles soldats,
   Du sabre et de l'épée, ils ont chargé leurs bras ;
   Une lourde cuirasse a couvert leur cilice.
   Dans les murs de Paris, cette infâme milice
   Suit, au milieu des flots d'un peuple impétueux,
   Le Dieu, ce Dieu de paix qu'on porte devant eux.
   (*Ibid.*, chant IV, p. 121.)
5. Cf. *ibid*, chant V, p. 135.

Du haut du Capitole, il criait aux païens :
Frappez, exterminez, déchirez les chrétiens.
Mais,lorsqu'au fils de Dieu Rome enfin fut soumise,
Du Capitole en cendre il passa dans l'église,
Et, dans les cœurs chrétiens inspirant ses fureurs,
De martyrs qu'ils étaient, les fit persécuteurs [1].

Enfin, il indiquait déjà ce qui, à son avis, rendra toujours les religions dangereuses, lorsqu'il admettait que Jacques Clément fut surtout convaincu par cette affirmation fanatique :

Tout devient légitime à qui venge l'Eglise [2].

Mais, pendant quelque temps, Voltaire allait s'écarter de la lutte, car c'est peu après la publication de la *Henriade* que lui advint ce petit accident qui fut plus blessant encore pour son amour-propre que pour ses épaules, et qui, par contre-coup, l'envoya passer trois ans en Angleterre. Après la riposte peu spirituelle du chevalier de Rohan, un autre se fût dégoûté pour la vie de cette noblesse sotte et vaniteuse qui fait bâtonner les écrivains pour des impertinences qu'elle a provoquées elle-même. Mais Voltaire raisonne tout autrement : il songe à s'élever assez haut dans sa sphère pour éviter de telles avanies, et, puisque les circonstances le forcent à s'exiler, il se prépare à profiter autant que possible de son séjour à l'étranger,qui devient un véritable voyage d'étude.

En Angleterre, tout en découvrant Shakespeare, il s'assimile la science contemporaine, étudie spécialement Newton, et revient « physicien » consommé. Or, s'il n'avait pas l'esprit assez synthétique pour coordonner solidement ses connaissances scientifiques avec ses hypothèses philosophiques, du moins sa méthode d'argumentation se perfectionna dans ces recherches nouvelles. De plus, la philosophie de Locke, si conforme par divers côtés à ses tendances personnelles, lui fournit des démonstrations en règle pour tout ce

1. *Ibid*, p. 136.
2. *Ibid.*, p. 137.



qui n'était encore en lui qu'instinctif et irraisonné. Il connut les *Lettres sur la tolérance*, et l'on se rend facilement compte de ce qu'il leur doit. D'ailleurs, pendant qu'il était à Londres, et à l'occasion d'une édition de *la Henriade*, il écrivit en anglais un *Essai sur les guerres civiles de France*, qui reprenait en prose le côté véritablement historique du poème, et annonçait déjà l'*Essai sur les mœurs*. Et à ce sujet, il faut remarquer que non seulement Voltaire était en exil pour avoir pensé et parlé librement, mais encore que sa *Henriade*, comme le *Siècle de Louis XIV* et l'*Histoire de Charles XII*, était interdite en France. On comprend alors pourquoi la liberté de penser sera au premier plan dans le programme de Voltaire, et l'on voit que, par simple déduction, il eût prêché la tolérance, si, d'instinct, il n'avait été déjà l'ennemi né du fanatisme.

Pendant son séjour à Londres survint un événement qui ne contribua pas peu à lui démontrer combien les Anglais étaient plus naturellement tolérants que ses compatriotes. Adrienne Lecouvreur était morte à Paris en mars 1729; grâce aux préjugés du clergé, on dut enfouir le corps de la grande artiste au bord de la Seine, car ses amis et admirateurs fidèles ne purent même obtenir pour elle ce peu de terre qu'on avait su arracher à Louis XIV en faveur de Molière. L'indignation de Voltaire fut d'autant plus violente, que, vers la même époque, le clergé anglican s'était montré très libéral en prenant part aux magnifiques funérailles qui avaient été faites à l'illustre comédienne Oldfield [1]. Aussi s'écriait-il, non sans une certaine exagération, que les circonstances excusaient d'ailleurs :

Que direz-vous, race future,
Lorsque vous apprendrez la flétrissante injure
Qu'à ces arts désolés font des hommes cruels ?
Ils privent de la sépulture
Celle qui dans la Grèce aurait eu des autels !

. . . .

1. Cf. Léon Robert, *Voltaire et l'intolérance religieuse*, Paris et Lausanne, 1905, p. 27-29.

Ah ! verrai-je toujours ma faible nation,
Incertaine en ses vœux, flétrir ce qu'elle admire :
Nos mœurs avec nos lois toujours se contredire,
Et le Français volage endormi sous l'empire
De la superstition ?
Quoi ! n'est-ce donc qu'en Angleterre
Que les mortels osent penser [1] ?

Cette protestation si courageuse de Voltaire, paraissant presque au moment où l'auteur revenait de son exil volontaire, émut profondément l'opinion publique ; elle fut d'ailleurs la cause initiale de nouvelles persécutions qui devaient bientôt l'obliger à quitter, non plus la France, mais du moins Paris.

Dès son retour, Voltaire publie en anglais ses fameuses *Lettres philosophiques*, où l'on retrouve, non seulement ce qu'il a appris sur l'Angleterre et les Anglais, mais encore sa doctrine générale, développée et transformée par ces notions nouvelles. Vers la même époque, il fait paraître aussi une courte *Défense de Milord Bolingbroke*, qui annonce, à trente-cinq ans de distance, l'*Examen important*, mais où l'auteur se contente en somme d'établir que, pour être théiste, on n'en est pas moins honnête ni moins digne de respect. « Prêchons, dit-il, une morale aussi pure que celle des philosophes adorateurs d'un Dieu, qui, d'accord avec ce grand principe, enseignent les mêmes vertus que nous, sur lesquelles personne ne dispute ; mais qui n'enseignent pas les mêmes dogmes, sur lesquels on dispute depuis 1700 ans, et sur lesquels on disputera encore [2]. »

Dans sa tragédie de *Zaïre*, qui fut représentée en 1730, et publiée deux ans plus tard, Voltaire insistait encore sur la relativité des religions. L'héroïne disait en effet :

La coutume, la loi plia mes premiers ans
A la religion des heureux musulmans.

1. *La mort de Mlle Lecouvreur*, in t. IX, p. 368-69.
2. *Défense de Milord Bolingbroke*, in t. XXIII, p. 554

Je le vois trop : les soins qu'on prend de notre enfance
Forment nos sentiments, nos mœurs, notre croyance.
J'eusse été, près du Gange, esclave des faux dieux,
Chrétienne dans Paris, musulmane en ces lieux [1].

On voit par là combien Voltaire, en toute occasion, revenait sur ses idées favorites et en variait la démonstration.

Un autre exemple de cette incessante préoccupation nous est fourni par ce livret d'opéra, *Tanis et Zélide, ou les Rois pasteurs*, écrit par Voltaire en 1733. Cette « tragédie-opéra », comme l'appelait son auteur, était, à vrai dire, un mélange bizarre de « bergerie » et d'orientalisme. La pièce en effet se passait en Egypte ; mais, à travers les mages, « pontifes inflexibles »[2], « monstres teints de sang », qui ont « détrôné les rois »[3] et « n'ont jamais pardonné »[4], c'étaient évidemment les fanatiques chrétiens que Voltaire voulait atteindre. Il leur opposait les sectateurs d'Osiris et d'Isis, « tendres » divinités[5], autrement dit les théistes.

Cependant, à cette époque, il ne se contentait pas de philosopher, il thésaurisait. Dès ses débuts littéraires, il avait obtenu du roi et de la reine des pensions dont il affirme n'avoir jamais sollicité le paiement ; mais, d'autre part, il déclare lui-même que « le roi Georges Ier et surtout la princesse de Galles, qui depuis fut reine, lui firent une souscription immense : ce fut le commencement de sa fortune ; car, étant revenu en France en 1728, il mit son argent à une loterie établie par M. Dufort, contrôleur des finances. On recevait des rentes sur l'hôtel de ville pour billets, et on payait les lots argent comptant, de sorte qu'une société qui aurait pris tous les billets aurait gagné un million. Il s'associa avec une compagnie nombreuse et fut heureux »[6]. Cette fortune

1. *Zaïre*, acte Ier, scène Ire.
2. *Tanis et Zélide*, acte Ier, sc. II.
3. *Ibid*, acte Ier, sc. Ire.
4. *Ibid.*, acte IV, sc. III.
5. *Ibid.*, acte IV, sc. Ire.
6. *Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade*, in t. I, p. 75.

rapide, qui faisait de Voltaire l'égal de plus d'un grand seigneur, était, il faut bien l'avouer, une des premières conditions favorables au triomphe immédiat de sa propagande; déjà, Voltaire avait pour lui sa dialectique, sa verve et son talent littéraire, puis sa célébrité naissante, qui grandira progressivement jusqu'à son installation à Ferney ; enfin, il était stratégiste et diplomate avisé : ce n'était pas trop de toutes ces conditions réunies pour assurer le succès de la campagne en faveur de la tolérance.

Mais, en 1734, une édition française des *Lettres philosophiques* se répand dans la capitale ; l'Université s'épouvante; l'apologie de Locke lui semble particulièrement rédhibitoire, et Voltaire, instruit par les événements, prend le large, puis, jugeant que le danger n'a rien d'imminent, s'installe à Cirey, chez Mme du Châtelet, à mi-chemin entre Paris et la frontière. Malgré la vie essentiellement mondaine et les travaux scientifiques qui l'absorbent à Cirey, Voltaire trouve encore le temps d'être poète et philosophe. Tel Aristote, il passe de la physique à la métaphysique, et publie bientôt son traité où il développe ses idées sur Dieu, sur l'homme, sur la liberté métaphysique[1], et conclut : « Ceux qui auraient besoin du secours de la religion pour être honnêtes gens seraient bien à plaindre; et il faudrait que ce fussent des monstres de la société, s'ils ne trouvaient pas en eux-mêmes les sentiments nécessaires à cette société, et s'ils étaient obligés d'emprunter ailleurs ce qui doit se trouver dans notre nature[2]. » Il avait donc découvert encore, malgré son théisme persistant, quelques nouveaux motifs de ne pas croire.

Une impression analogue se dégageait des *Discours sur l'homme*, qui furent publiés de 1734 à 1737. Ici encore, on pouvait constater que jamais Voltaire ne manque une occasion de décocher quelques traits au fanatisme. Dans le discours sur l'envie, il dit, par exemple :

1. Sur ce point, il devait changer d'avis par la suite.
2. *Traité de Métaphysique*, ch. IX, in t. XXII, p. 230.

Qu'a servi contre Bayle une infâme cabale ?
Par le fougueux Jurieu Bayle persécuté
Sera des bons esprits à jamais respecté;
Et le nom de Jurieu, son rival fanatique,
N'est aujourd'hui connu que par l'horreur publique [1].

Puis le cinquième discours révèle que Voltaire repousse, non seulement le fanatisme proprement dit, mais encore l'intolérance psychologique, spéculative, la rigueur dogmatique en un mot ; il s'attaque, en effet, aux jansénistes et à Pascal :

Jusqu'à quand verrons-nous ce rêveur fanatique
Fermer le ciel au monde, et d'un ton despotique
Damnant le genre humain, qu'il prétend convertir,
Nous prêcher la vertu pour la faire haïr ?
Sur les pas de Calvin, ce fou sombre et sévère,
Croit que Dieu, comme lui, n'agit qu'avec colère [2].

S'il proteste, c'est au nom de la sensibilité humaine, du droit de l'homme au plaisir, au bonheur, et, bien que cette morale hédoniste se concilie chez lui avec le théisme, elle le détruit en réalité, ou du moins l'annihile, puisque l'homme devient ainsi le centre de la morale, pour laquelle Dieu n'est plus qu'un régulateur supra-terrestre et hypothétique.

Le septième discours, « sur la vraie vertu », est à ce point de vue des plus significatifs. Voltaire commence par démontrer que le derviche qui tourne en rond, pas plus que le moine chantant au lutrin ne sont vertueux par le seul fait qu'ils accomplissent ces pratiques rituelles. Il rappelle que Jésus a posé ce principe : Aimez Dieu, « mais aimez les mortels » ; il stigmatise l'exaltation égoïste ou du moins absurde des mystiques et convulsionnaires, et conclut :

Je sais que le mystère a de nobles appas.
Les saints ont des plaisirs que je ne connais pas.
Les miracles sont bons ; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,

1. *III[e] discours sur l'homme*, in t. IX, p. 396.
2. *V[e] discours sur l'homme* (sur la nature du plaisir), in t. IX, p. 409.

Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est là un grand miracle, et qui ne se fait plus.
. . . .
Certain législateur [1], dont la plume féconde
Fit tant de vains projets pour le bien de ce monde,
Et qui depuis trente ans écrit pour des ingrats,
Vient de créer un mot qui manque à Vaugelas :
Ce mot est *bienfaisance* : il me plaît, il rassemble,
Si le cœur en est cru, bien des vertus ensemble [2].

Il nous semble que ces *Discours sur l'homme* font date dans l'évolution de la pensée de Voltaire. Cette sérénité philosophique, à laquelle il parvenait grâce à l'influence salutaire de la prudente Emilie, il ne la retrouvera guère qu'après le combat, alors que le succès lui permettra d'être modéré.

Toutefois, il a bien encore quelques sursauts d'indignation lorsque l'intolérance ecclésiastique provoque de nouveaux troubles dont on ne peut prévoir les conséquences : c'est dans une circonstance de ce genre qu'il compose pour son amie cette ode médiocre *Sur le fanatisme*, où il oppose aux querelles byzantines entre jansénistes et molinistes la conduite admirable de Belzunce, l'évêque de Marseille [3].

Pendant son séjour à Cirey parut aussi la *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand*, ou Voltaire faisait, en somme, l'apologie du scepticisme où du positivisme philosophique, et avouait que du moins les querelles d'ordre scientifique ne sont pas les plus dangereuses. Cependant, il ajoutait : « Ne ressemble-t-on pas quelquefois à ces diables que Milton nous représente dévorés d'ennui, de rage, d'inquiétude, de douleur, et raisonnant encore sur la métaphysique au milieu de leurs tourments [4] ? »

1. L'abbé de Saint-Pierre, qui mit en effet à la mode le mot *bienfaisance*.

2. *VIIe discours sur l'homme*, in t. IX, p. 422-24.

3. Cf. *Ode VII (sur le fanatisme)*, strophes 9, 10 et 11, in. t. VIII, p. 429-30.

4. Cf. *Courte réponse aux longs discours d'un docteur allemand*, in t. XXIII, p. 196. — Le passage de Milton auquel Voltaire fait allusion se trouve dans le chant Ier du *Paradis perdu*. (Cf. trad. fr., Lyon, 1781, p. 55.)

Vers la même époque, Voltaire fit représenter *Alzire*, où l'on trouve des allusions beaucoup plus directes à la question de la tolérance. C'étaient en particulier les paroles du vieil Alvarez, reprochant à son fils, le gouverneur Gusman, de traiter trop cruellement les peuples d'Amérique (ce qui était d'ailleurs d'un intérêt toujours actuel) :

Ecoutez-moi, mon fils : plus que vous, je désire
Qu'ici la vérité fonde un nouvel empire,
Que le Ciel et l'Espagne y soient sans ennemis ;
Mais les cœurs opprimés ne sont jamais soumis.
J'en ai gagné plus d'un, je n'ai forcé personne ;
Et le vrai Dieu, mon fils, est un Dieu qui pardonne [1]

Et, au moment où Gusman meurt assassiné, Voltaire lui prêtait d'abord ces paroles ironiquement affirmatives :

Instruisez l'Amérique ; apprenez à ses rois
Que les chrétiens sont nés pour leur donner des lois,

puis cette déclaration, qui peut surprendre dans la bouche de Voltaire, peu suspect de tendresse à l'égard de Jésus :

Des dieux que nous servons connais la différence :
Les tiens t'ont commandé le meurtre et la vengeance;
Et le mien, quand ton bras vient de m'assassiner,
M'ordonne de te plaindre et de te pardonner [2].

Enfin, c'est encore de Cirey que Voltaire dédia au pape son *Mahomet*. Nous ne reviendrons pas sur cette pièce, qui s'attaquait ouvertement au fanatisme, et nous nous contenterons de rappeler certains passages de la lettre par laquelle il en dédiait un exemplaire à Frédéric II, avec qui il était en correspondance depuis deux ans déjà. Voltaire y démontre, en effet, que sa tentative est loin d'être superflue (car, dès le XVIIIe siècle, on s'attachait à persuader le public qu'il n'avait plus rien à craindre du fanatisme). « Ceux qui diront que les temps de ces crimes sont passés, qu'on ne verra plus

1. *Alzire* ou *les Américains*, acte Ier, sc. Ire.
2. *Ibid.*, acte V, sc. VII.

de Barchobécas, de Mahomet, de Jean de Leyde, etc., que les flammes des guerres de religion sont éteintes, font, ce me semble, trop d'honneur à la nature humaine. Le même poison subsiste encore, quoique moins développé : cette peste, qui semble étouffée, reproduit de temps en temps des germes capables d'infecter la terre[1]. » Il remarque en outre qu'il s'est trouvé des historiens pour excuser les crimes des fanatiques, et en particulier l'historien espagnol Herrera, qui disait que l'assassin de Guillaume le Taciturne avait agi « conformément à l'exemple de notre-Sauveur Jésus-Christ et de ses apôtres »[2]. Il ajoutait enfin que, « si la superstition ne se signale pas toujours par ces excès qui sont comptés dans l'histoire des crimes, elle fait dans la société tous les petits maux innombrables et journaliers qu'elle peut faire ». Et il citait les exemples plus récents de persécutions contre Bayle et surtout contre Wolff.

Il faut rappeler encore que, si Voltaire dédia sa pièce au pape, ce ne fut nullement en manière de raillerie. Certes, il écrivait gaîment à d'Argental : « Je dédierai Mahomet au pape, et je compte être évêque *in partibus infidelium*, attendu que c'est là mon véritable diocèse[3]. Mais, en réalité Voltaire sachant bien qu'il faut être puissant si l'on veut rêver d'indépendance, ne briguait rien moins qu'un fauteuil académique. Or *Mahomet* inquiétait au moins ceux dont Voltaire sollicitait les suffrages : la pièce, après trois représentations, venait d'être interdite à Paris sur la dénonciation de l'infatigable adversaire du poète, l'abbé Desfontaines. La prétendue orthodoxie dont se targuait Voltaire pour le

1. *Lettre à S. M. le roi de Prusse* (Rotterdam, 20 janvier 1742), in t. xxxv, p. 157-58. Il est à remarquer que Voltaire admettait encore, sur le compte des protestants, certaines calomnies courantes ; il dit en effet : « N'a-t-on pas vu, de nos jours, les prophètes des Cévennes tuer, au nom de Dieu, ceux de leur secte qui n'étaient pas assez soumis ? »

2. Antonio de Tordesillas Herrera, *Histoire du monde sous Philippe II*, 1605. (Trad. fr. de La Coste, t. III.)

3. *Let. à d'Argental* (22 août 1742), in t. xxxvi, p. 150.

bien de sa cause se trouvait ainsi fortement battue en brèche. « *Latet anguis in herba* », disait l'abbé Leblanc[1]. C'est pourquoi Voltaire, catholique suspect, imagina cette dédicace paradoxale, mais adroite et flatteuse pour le pontife. Il ne ménagea d'ailleurs, en cette occasion, ni les louanges hyperboliques et peu sincères, ni les capucinades [2]. Mais il échoua, néanmoins, en mars 1743, lorsque l'Académie élut un successeur au cardinal Fleury : l'auteur de *Mahomet* dut céder le pas à un prélat.

Loin de se laisser démonter par cet échec, Voltaire poursuivit au contraire sa campagne, flattant le pape, obtenant sa bénédiction et recherchant même les bonnes grâces des jésuites. Il avait d'ailleurs auprès de lui un mentor adroit et persuasif. Mme du Châtelet, parlant de son enfant terrible, déclarait elle-même qu'elle employait « plus de politique pour le conduire que tout le Vatican n'en emploie pour retenir la chrétienté dans ses fers »[3].

Mais du moins ce n'était pas en vain : grâce à la censure établie par elle, les hardiesses trop graves, le *Siècle de Louis XIV* et *la Pucelle*, étaient restées en portefeuille, et Voltaire put revenir sans inquiétude à Paris. Une pièce écrite à la légère[4], comme il le dit lui-même, et mise en musique par Rameau, fut représentée à la cour en 1745, pour le mariage du Dauphin, et valut au poète une charge de gentilhomme de la chambre. « C'était, avoue-t-il, un présent d'environ soixante

1. Cf. Léon ROBERT, *op. cit.*, p. 51-52.

2. Frédéric l'en raillait dans une épître en vers français :

> Depuis quand, dites-moi, Voltaire,
> Etes-vous donc dégénéré ?
> Chez un philosophe épuré,
> Quoi, la grâce efficace opère !....

(*Let. de Frédéric*, Postdam, 21 mai 1745, in VOLTAIRE, *O. C.* t. XXXVI, p. 208.)

3. Cité par DESNOIRESTERRES, *Voltaire et la société au XVIIIᵉ siècle* Paris, 1871-76, t. II, p. 117.

4. Il s'agit de la *Princesse de Navarre*. Cf. t IV. p. 271-318.

mille livres [1]. » Il obtint en effet le droit de la vendre, tout en conservant le titre et les privilèges qui y étaient attachés. Puis il devint successivement historiographe du roi, poète officiel, négociateur, et finalement académicien. Voilà donc Voltaire plus riche et plus puissant que jamais, mais la cabale des envieux réussit à le brouiller avec Mme de Pompadour ; il se retire alors à Sceaux, auprès de la duchesse du Maine, et c'est pour elle qu'il écrit ses premiers contes philosophiques, assez inoffensifs en apparence, mais dont le scepticisme voilé n'en était pas moins significatif. Par exemple, dans *Zadig*, il fait une allusion assez directe au dogmatisme de la Sorbonne lorsqu'il raconte que les prêtres firent condamner le sage pour avoir déclaré que les étoiles ne se couchaient pas dans la mer [2]. L'ironie était d'ailleurs beaucoup plus explicite et plus agressive dans son *Histoire des voyages de Scarmentado*, qui parut en cette même année 1747 . il montrait en effet son voyageur chassé successivement de tous les pays de l'Europe et de l'Asie par l'intolérance des peuples et la cruauté de leurs religions, et s'en allant enfin échouer en Afrique,où un chef nègre lui démontre qu'il a parfaitement le droit de le réduire en esclavage, puisque les blancs eux mêmes ont institué cette coutume.

Pendant son séjour en Prusse, Voltaire ne cesse pas de lutter contre les religions révélées et le fanatisme. Il profite de cette indépendance relative que lui laisse momentanément le roi philosophe pour lancer un grand nombre de petites pièces hardies, que, par prudence, il n'avait pas publiées en France ; beaucoup envisageaient soit des questions plutôt politiques [3], soit au contraire des problèmes de philosophie générale [4], toutefois la plupart faisaient fréquemment allusion au droit à la liberté de penser [5], sans cependant apporter

1. *Comment. hist. sur l'auteur de la Henriade*, in t. I, p. 88.
2. Cf. *Zadig*, ch. XIII, in t. XXI, p. 64.
3 Par exemple, *la Voix du sage et du peuple*.
4. Voltaire profita en particulier de son séjour à Berlin pour répondre aux objections soulevées en France par ses *Lettres philosophiques*.
5. En particulier certains dialogues et son roman de *Micromégas*.

sur le tapis aucun argument nouveau, ni révéler une évolution dans les tendances de Voltaire.

Mais il n'en fut plus de même avec le *Siècle de Louis XIV*, qui parut en 1752, ni avec l'*Essai sur les mœurs*, dont la publication commença l'anné suivante. Dans ces deux ouvrages importants, qui, pour beaucoup, resteront toujours des œuvres de polémique, mais qui, à vrai dire, étaient le résultat d'une critique très scientifique, documentée et impartiale, c'est-à-dire d'un véritable travail de mise au point, Voltaire, en appliquant à l'histoire sa philosophie personnelle, élargissait en même temps son point de vue en ce qui concerne la tolérance. Il est vrai que l'histoire doit être impartiale, mais ceci ne veut pas dire qu'elle doive nécessairement rester apathique et indifférente au bien comme au mal, considérés du moins sous le point de vue social. On admet volontiers que Bossuet aille théologiquement et ouvertement s'efforcer de démontrer le rôle de la Providence dans l'évolution des civilisations humaines, mais on s'irrite que Voltaire cherche à faire la contre-partie méthodique et sans parti pris de cette tentative. Certes, l'œuvre de Voltaire se trouve, par la force des choses n'être pas absolument désintéressée; il voit en effet, dans cette méthode historique, par laquelle il conclut que ce qui manqua toujours au bonheur des peuples, ce fut avant tout la liberté de penser, un nouveau moyen de lutter contre l'ennemi dont il a juré la perte; mais, s'il a le tort de négliger un peu dans cette polémique les autres libertés, (qui peut-être, lui semblent beaucoup plus illusoires et improbables), du moins jamais sa haine du fanatisme ne lui fait dépasser les bornes d'une légitime indignation. C'est pourquoi, en bien des occasions, nous avons puisé dans les ouvrages historiques de Voltaire; car, sur la plupart des faits et des questions qui se rattachent de près ou de loin à l'évolution du principe de tolérance, il prononça des jugement d'une valeur définitive.

Une fois de plus cependant, Voltaire allait apprécier qu'il manquait un peu de souplesse, ou du moins de servilité, pour être un parfait courtisan. Sa brouille avec Frédéric

acheva aussi de le convaincre qu'il lui fallait régner par lui-même et se constituer une indépendance de fait, sinon de droit, pour être enfin libre de parler sans entraves et de lutter en conséquence pour la liberté de tous. En quittant la Prusse, il songea tout d'abord à rentrer en France; mais, bien qu'il eût adressé une supplique à Mme de Pompadour, et que Malesherbes fût intervenu en sa faveur auprès de Choiseul, les audacieuses publications qu'il avait lancées de Postdam lui firent interdire inexorablement tout séjour à Paris ou dans les environs de la capitale. Jugeant la situation plutôt dangereuse, il s'installa (pour plus de sécurité, croyait-il) à Colmar, mais la ville, et toute cette région de l'Alsace, étaient alors aux mains des jésuites : comme Voltaire nous l'apprend lui-même, quatre ans auparavant, « ces ours noirs avaient fait brûler Bayle en effigie »[1]. Ce fut vainement qu'en désespoir de cause, Voltaire communia pour les attendrir [2] : la concession leur parut insuffisante, et il dut s'enfuir de nouveau.

Enfin, après ces deux années de vie précaire et fugitive entre l'Allemagne et la France, Voltaire se décide pour la Suisse et achète une maison près de Lausanne, en plein pays calviniste, puis la propriété des Délices, aux environs de Genève. Il se remet immédiatement au travail ; en 1755, il apprend que, sans son autorisation, on imprime *la Pucelle;* il s'épouvante déjà, mais bientôt se rassure en voyant combien son refuge est inviolable du côté français; au fond, il est même très satisfait qu'on lui ait ainsi forcé la main pour livrer au public cette polissonnerie dangereuse, que Mme du Châtelet avait toujours tenue impitoyablement sous clef. Il est encore assez jeune pour qu'une fantaisie de ce genre ne diminue pas sa gloire. Et, d'autre part, cette publication cadrait parfaitement avec son plan de campagne, car, avant de s'attaquer rationnellement et dogmatique-

1. *Let. à d'Argental* (3 mars 1754), in t. XXXVIII, p. 185.
2. Cf. DESNOIRETERRES, *op. cit.*, t. V. p. 27.

ment au fanatisme, Voltaire jugeait utile de battre en brèche une fois de plus ces préjugés barbares par une satire que n'eût pas désavouée Rabelais. Il n'était pas inopportun de montrer saint Dominique, le fondateur de l'ordre où se recrutaient les inquisiteurs, livré aux flammes infernales et avouant au moine Grisbourdon :

> Pour moi, je suis dans la noire séquelle
> Très-justement, pour avoir autrefois
> Persécuté ces pauvres albigeois.
> Je n'étais pas envoyé pour détruire,
> Et je suis cuit pour les avoir fait cuire [1].

Comme son émule du XVIe siècle, c'est à sa verve spirituelle que Voltaire dut une bonne part de son influence.

En 1756, il donna d'ailleurs une seconde édition de l'*Essai sur les mœurs*, augmentée et aggravée, si l'on peut dire. Puis, la même année, il publia son discours sur la *Loi naturelle*, où non seulement il recommençait, avec son inlassable persévérance, l'apologie du déisme, mais où il s'attaquait également, et sans ménagement aucun, au fanatisme de toutes les sectes religieuses :

> On vit plus d'une fois, dans une sainte ivresse,
> Plus d'un bon catholique, au sortir de la messe,
> Courant sur son voisin, pour l'honneur de la foi,
> Lui crier : « Meurs, impie, ou pense comme moi ! »
> Calvin et ses suppôts, guettés par la justice,
> Dans Paris, en peinture, allèrent au supplice.
> Servet fut en personne immolé par Calvin.
> Si Servet dans Genève eût été souverain,
> Il eût, pour argument contre ses adversaires,
> Fait serrer d'un lacet le cou des Trinitaires.
> Ainsi d'Arminius les ennemis nouveaux
> En Flandre étaient martyrs, en Hollande bourreaux [2].

Or, si Voltaire, réfugié en territoire suisse, n'avait rien à craindre du parti catholique, il devait bientôt s'apercevoir

1. *La Pucelle*, chant V, in t. IX, p. 102.
2. *La loi naturelle*, IIIe partie, in t. IX, p. 452-53.

qu'il était menacé d'autre part, et que les fanatiques de Genève ne lui permettraient pas de s'attaquer à leur Calvin. A cette partie critique, Voltaire ajoutait d'ailleurs de sages exhortations :

A la religion discrètement fidèle,
Sois doux, compatissant, sage, indulgent comme elle,
Et, sans noyer autrui, songe à gagner le port [1].

Enfin, élargissant son point de vue, il déduit la nécessité de la tolérance d'une nécessité plus générale : les devoirs réciproques de modération et de bienveillance qui s'imposent naturellement aux faibles humains :

Mille ennemis cruels assiègent notre vie,
Toujours par nous maudite, et toujours si chérie ;
Notre cœur égaré, sans guide et sans appui,
Est brûlé de désirs, ou glacé par l'ennui ;
Nul de vous n'a vécu sans connaître les larmes.
De la société les secourables charmes
Consolent nos douleurs au moins quelques instants :
Remède encore trop faible à des maux si constants.
Ah ! n'empoisonnons pas la douceur qui nous reste.
Je crois voir des forçats dans un cachot funeste,
Se pouvant secourir, l'un sur l'autre acharnés,
Combattre avec les fers dont ils sont enchaînés [2].

C'était d'ailleurs le même point de vue qu'il développait mais peut-être avec une intention un peu différente, dans son poème sur le *Désastre de Lisbonne*, qui parut également en 1756. Et c'est aussi vers ce moment, entre les années 1755 et 1760, que semble se produire dans les idées de Voltaire une évolution des plus importantes. Voltaire ne se contente plus de railler l'optimisme « béat » de Leibniz et des théologiens ; il démontre qu'il faut bien admettre que Dieu est tout au moins indifférent aux calamités terrestres, et qu'en tous les cas, on ne sait rien de sa nature ou de son rôle. Voltaire,

1. *Ibid.*, p. 456.
2. *Ibidem.*

malgré son apparente résignation[1], semble donc incliner de plus en plus vers le scepticisme ; et l'on peut se demander jusqu'à quel point il croit fermement en ce « rémunérateur vengeur », dont il avoue, en plus d'une circonstance, ne pas comprendre ou du moins ignorer le véritable rôle.

Ce scepticisme croissant se manifeste encore dans *Candide*, qui, dirigé aussi contre l'optimisme, contient également bien des passages qui traitent plus ou moins directement de la tolérance, comme par exemple ce qui concerne la religion du pays d'Eldorado[2], ou bien encore les railleries sur les superstitions des Portugais et les usages des inquisiteurs[3]. De même, la question de la liberté de penser était au premier plan dans sa *Réfutation d'un écrit anonyme*[4] contre la mémoire de Saurin « examinateur des livres », et aussi dans ce petit drame sur *Socrate*, dont nous avons eu déjà l'occasion de parler.

Cependant Genève n'avait pas oublié les attaques légitimes de Voltaire contre le fanatisme calviniste. Une lettre où Voltaire reprochait encore aux réformés le supplice de Servet mit le feu aux poudres, et les amis que le philosophe comptait parmi les Genevois[5] lui conseillèrent eux-mêmes

1. .... Instruit par la vieillesse,
Des humains égarés partageant la faiblesse,
Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,
Je ne sais que souffrir et non pas murmurer
(*Poème sur le désastre de Lisbonne*, in t. IX, p. 478.)

2. *Candide*, ch. XVIII, in t. XXI, p. 176.

3. *Ibid*, ch. V et VI, p. 147-48.

4. Cf. t. XXIV, p. 79-84.

5. Un Genevois, nommé Rival, lui adressa une spirituelle épître où il lui disait :

Servet eut tort et fut un sot
D'oser, dans un siècle falot,
S'avouer antitrinitaire,
Et notre illustre atrabilaire
Eut tort d'employer le fagot
Pour réfuter un adversaire.
. . . .
Quant à vous, célèbre Voltaire,

de modérer sa verve lorsqu'il s'agissait de ces questions délicates, ou bien de s'éloigner. Mais Voltaire n'entendait pas abandonner ainsi cette lutte à laquelle de plus en plus il voulait restreindre tout son effort ; il adressa donc cette vigoureuse réplique aux donneurs de bons conseils :

Non, je n'ai point tort d'oser dire
Ce que pensent les gens de bien ;
Et le sage qui ne craint rien
A le beau droit de tout écrire.

J'ai, quarante ans, bravé l'empire
Des lâches tyrans des esprits ;
Et, dans votre petit pays,
J'aurais grand tort de me dédire [1].

II

Cependant, Voltaire s'aperçut bientôt que le « Magnifique Conseil » ne céderait pas, et qu'il pourrait finalement lui en coûter, s'il persistait à faire jouer la comédie à la porte de la cité calviniste. Il ne trouvait plus aucune sécurité dans cet asile, qu'il saluait naguère avec béatitude :

O maison d'Aristippe, ô jardins d'Epicure,

et bien relative lui apparaissait maintenant la liberté sur les rives de ce Léman, dont il avait dit, dans l'enthousiasme de la première heure :

Mon lac est le premier ; c'est sur ses bords heureux
Qu'habite des humains la déesse éternelle[2].

Vous eûtes tort, c'est mon avis.
Vous vous plaisez en ce pays :
Fêtez les saints qu'on y révère.

(Cf. Voltaire, *Commentaire historique*, in t. I, p. 98-99.)

1. *Ibid.*, p. 99 et *Stances* XXIV (Les Torts), in t. VIII, p. 5229.

2. *Epître* LXXXV (l'auteur arrivant dans sa terre près du lac de Genève), in t. X, p. 362 et 364.

Il se décida alors à acquérir en territoire français, mais sur la frontière, les deux terres de Tournay et de Ferney. « Il faut toujours, écrivait-il à Dalembert, que les philosophes aient deux ou trois trous sous terre contre les chiens qui courent après eux [1] ». Ce fut en 1760 qu'il s'installa en ses nouveaux domaines. C'est également à cette date que commença sa véritable royauté intellectuelle, et aussi cette incessante production de petits pamphlets philosophiques, lesquels sont parfois simplement relatifs à la liberté de penser en général [2], mais qui le plus souvent traitent spécialement de la tolérance religieuse.

En ce qui concerne cette campagne, à laquelle Voltaire se consacre chaque jour plus exclusivement, on peut remarquer que l'évolution déjà signalée par nous dans sa méthode de critique s'accentuait chaque jour. A ses débuts, Voltaire s'était, en somme, contenté de stigmatiser les crimes du fanatisme, l'intolérance des prêtres et des sectateurs des religions révélées et de railler leurs erreurs ; mais, dans le *Sermon du Rabbin Akib* (1760), et surtout dans le *Sermon des cinquante* (1762)[3], il adopte nettement une tactique nouvelle : il cesse de s'attaquer aux hommes et se met à démontrer, par des procédés véritablement scientifiques, que non seulement l'idée de la révélation est absurde, mais encore que les dogmes sont souvent immoraux et contradictoires. En réalité, Voltaire s'était aperçu que le fanatisme dérivait, non pas uniquement de l'intolérance spéculative naturelle à l'homme, mais bien aussi du dogmatisme religieux lui-même. Et, s'il ne concluait pas encore en faveur du scepticisme, il semblait du moins y incliner, puisqu'il condamnait également les

1. *Let. à Dalembert* (25 avril 1760), in t. XL, p. 367.

2. Pour ce qui est des opinions de Voltaire sur ce point, et plus particulièrement de ses rapports avec les encyclopédistes, cf. Léon ROBERT, *op. cit.*, p. 70-77.

3. Nous n'insisterons pas sur ces deux courtes esquisses dont les grandes lignes se retrouvent, développées et complétées, dans le *Traité sur la tolérance* et *la Bible enfin expliquée*.

religions et l'athéisme, sans bien s'expliquer sur la religion naturelle.

Toutefois, il continuait en même temps la lutte sur un terrain moins élevé et à l'aide de ses procédés d'autrefois: c'est ainsi qu'il publia, en 1761, la *Conversation de l'intendant des Menus avec l'abbé Grizel*, où il traitait surtout de l'intolérance de l Eglise à l'égard des comédiens.

Il s'attaquait souvent aussi à l'obscurantisme ecclésiastique, comme par exemple en ce dialogue entre élève et pédagogue :

LE PÈRE NICODÈME

Jeannot, souviens-toi bien que la philosophie
Est un démon d'enfer à qui l'on sacrifie.

. . . .

Pour faire ton salut, ne pense point, Jeannot ;
Abrutis bien ton âme et fais vœu d'être un sot.

. . . .

Ne sois point philosophe.

JEANNOT

Ah ! vous percez mon cœur :
Allons, ne voyons goutte, et chérissons l'erreur,
C'est vous qui le voulez. Mais quel fruit tirerai-je
De demeurer un sot au sortir du collège ?

LE PÈRE NICODÈME

Jeannot, je te promets un bon canonicat :
Et peut-être, à ton tour, deviendras-tu prélat [1] ?

Mais, à cette époque, la question changea d'aspect, car Voltaire trouva coup sur coup plusieurs manifestations d'intolérance religieuse qui lui permirent de donner un but déterminé à sa campagne philosophique, et, par suite, de faire triompher le principe dans ses applications pratiques, ce qui était peut-être l'unique moyen de l'imposer aux esprits.

L'histoire des Calas et des Sirven est trop connue pour qu'il soit nécessaire d'y insister longuement. On sait quelle

1. *Le Père Nicodème et Jeannot*, in t. x, p. 165-66.

était en France la situation des protestants vers 1760. Ils étaient tolérés en tant que particuliers, mais leur culte était proscrit; c'est pourquoi leurs pasteurs avaient dû se réfugier « au désert », c'est pourquoi aussi leurs assemblées religieuses étaient clandestines, c'est pourquoi enfin (et cette conséquence était la plus importante), ils n'avaient pas d'état civil. Cependant, il semblait qu'il y eût là comme une tolérance relative et tacite: c'était déjà trop aux yeux du peuple, que les intransigeants ne cessaient de fanatiser, car on commençait à comprendre de quel poids est l'opinion de la foule. Cette lutte contre l'influence des philosophes devait réussir plus particulièrement dans le midi de la France, où beaucoup de protestants étaient installés, et où d'ailleurs les esprits sont plus prompts et les caractères plus passionnés.

En 1761, la préparation de la fameuse procession, commémorative du massacre de quelques milliers de huguenots deux cents ans auparavant[1], entretenait à Toulouse une fermentation favorable à quelque crise de fanatisme. Or, dans la nuit du 13 au 14 octobre 1761, on vint déclarer aux capitouls que le jeune Marc-Antoine Calas, fils d'un notable commerçant protestant, avait été trouvé mort dans la boutique de son père. A vrai dire, Jean Calas, voulant éviter à son fils les funérailles infamantes qu'on réservait alors aux suicidés, eut le tort de ne pas immédiatement avouer que son fils s'était pendu ; il fut facile aux enquêteurs de l'obliger à se rétracter : ceci fit naître des soupçons que les haines populaires se chargèrent d'aggraver par de dangereuses insinuations. Le jeune Calas avait un caractère bizarre, ambitieux et mélancolique, mais l'hypothèse d'un suicide semblait banale ; depuis longtemps déjà, on admettait que les protestants avaient coutume de tuer ceux des membres de leur famille qui songeaient à abjurer[2], et bien que l'on n'eût aucune

1. Cette procession fut célébrée en 1662 et 1762. *Interdite dans les rues de la ville en 1862, elle eut lieu néanmoins à l'intérieur des églises.*

2. Nous avons vu que Voltaire lui-même admit à un certain moment ces calomnies. Beaucoup de magistrats étaient également persuadés de la

raison d'attribuer cette intention à Marc-Antoine Calas, on conclut cependant que son père l'avait tué. C'était d'autant plus illogique que Jean Calas avait toujours eu chez lui une servante catholique, et qu'il la gardait encore, bien qu'elle eût converti au catholicisme un autre de ses fils. Cependant, tandis qu'on faisait des funérailles splendides au prétendu martyr, tandis qu'à leur tour, les Pénitents blancs et les Cordeliers célébraient en son honneur des cérémonies macabres et grotesques propres à exalter les imaginations [1], les Calas, c'est-à-dire le père, la mère et leur fils Pierre, ainsi que leur bonne et un jeune homme qui se trouvait chez eux le soir de l'événement, étaient jetés en prison, puis condamnés par les capitouls, les trois premiers à la question ordinaire et extraordinaire, c'est-à-dire la torture, et les deux derniers à y être seulement présentés [2]. Mais ce jugement fut cassé par le parlement de Toulouse, qui, quatre mois plus tard, ayant établi par l'addition des indices et suppositions la preuve dite « conjecturale », condamna à mort Jean Calas par une voix de majorité obtenue non sans peine. Puis, bien que tout ceci ne fût que contradictions, Pierre Calas fils fut condamné au bannissement perpétuel, et les autres furent acquittés. On réussit à force de ruse à entraîner Pierre chez les Jacobins, où il fut contraint d'abjurer, et qui réussirent à le séquestrer jusqu'en juillet 1762; d'autre part, avec l'aide du renégat Louis Calas, on enleva à la mère ses deux filles, et on les jeta dans un couvent. Quant à Jean Calas, il fut supplicié le 19 mars 1762; on pratiqua sur lui l'extension

réalité de ces pratiques sanguinaires. A ce sujet, on trouvera une lettre très significative du président du Pugot au secrétaire d'Etat, Saint-Florentin, dans l'ouvrage suivant : Athanase Coquerel fils, *Jean Calas et sa famille*, 2e édit., Paris, p. 367.

1. C'est pourquoi Voltaire écrivit à la duchesse de Saxe-Gotha, à propos du supplice de Jean Calas: « S'il n'y avait point eu de confrérie de pénitents blancs à Toulouse, cette catastrophe affreuse ne serait point arrivée. » (*Lettre à la duchesse de Saxe-Gotha*, 8 oct. 1762, in t. XLII, p. 257.)

2. Cette faveur n'était d'ailleurs révélée aux condamnés qu'au dernier moment.

des membres, puis on lui appliqua la question extraordinaire, enfin il fut roué et agonisa pendant deux heures avant qu'on l'étranglât, sans cesser à aucun instant d'affirmer son innocence [1].

A cette même époque où l'affaire Calas passionnait les esprits dans tout le midi de la France, un incident analogue survint à Saint-Alby, aux environs de Castres. La fille d'un géomètre inspecteur et feudiste, Paul Sirven, que des catholiques, et en particulier la sœur de l'évêque, avaient circonvenue et enfermée dans un couvent, puis rendue à sa famille dans un état de grande faiblesse de corps et d'esprit, fut trouvée noyée dans un puits. La famille fut moins promptement accusée que les Calas ne l'avaient été. Ce fut probablement sur des indications venues de Castres, où les fanatiques s'exaltaient à l'exemple des Toulousains, que peu à peu se produisit un revirement complet de l'opinion. Les Sirven eurent ainsi le temps de s'enfuir, au prix de mille peines, jusqu'en Suisse, et le parlement de Toulouse dut se contenter de les condamner par contumace et de les faire exécuter en effigie, sans oublier toutefois de confisquer leurs biens. Mais, plusieurs des témoignages étant contradictoires, l'instruction fut assez longue et cet arrêt ne fut rendu qu'en février 1764 [2].

Cependant, dès le mois de mars 1762, un négociant de Marseille, Dominique Audibert, qui avait assisté au supplice de Jean Calas, et se trouvait de passage à Genève, eut l'occasion de faire à Voltaire le récit des événements de Toulouse [3]. Immédiatement, Voltaire s'émeut et s'irrite à la

1. Pour plus de détails sur l'affaire Calas, outre les ouvrages de Voltaire, cf. ATHANASE COQUEREL, *op. cit.*, et RAOUL ALLIER, *Voltaire et les Calas*. Paris, 1898.

2. Cf. C. RABAUD, *Sirven, études historiques sur l'avènement de la tolérance*, Paris, 1891, 2e édition.

3. Cf. VOLTAIRE, *Let. à Damilaville* (1er mars 1765), in t. XLIII, p. 474-75. — Il parle pour la première fois de l'affaire Calas, le 22 mars 1762, dans une lettre au conseiller Le Bault (cf. t. XLII, p. 69-70), sans exprimer encore aucun doute sur la validité de cette condamnation. Mais, dès le 25 mars, dans une lettre à M. Fyot de la Marche, et dans une autre au cardi-

fois ; au premier moment, il ne songe qu'à se lamenter sur l'inconscience des hommes, qui accusent aussi légèrement un père d'avoir tué son fils, et se croient en droit de le condamner au dernier supplice par une voix de majorité. Il lui semble d'ailleurs qu'avant tout il est bon d'informer le public, et d'ouvrir en même temps une nouvelle enquête, « soit que Calas soit coupable, soit qu'il soit innocent » ; car, en l'un ou l'autre cas, c'est toujours lutter contre le fanatisme [1]. Puis, avec son intelligence et cet amour de l'activité, de l'apostolat, si l'on peut dire, qui fait de ce philosophe militant l'homme le plus représentatif du XVIIIe siècle, il songe bientôt à tirer parti de l'événement ; il réfléchit que poursuivre et obtenir la réhabilitation des Calas, ce sera une première atteinte portée à l'infâme fanatisme, qu'il s'agit d'écraser une fois pour toutes [2].

Immédiatement, il entre en campagne. Il apprend que le jeune Donat Calas est à Genève, il l'installe auprès de lui ; puis il se fait mettre au courant de l'affaire par des commerçants qui furent en relations avec Calas, et enfin constitue à Genève une sorte de comité composé d'amis dévoués, de protestants convaincus qui deviennent pour ainsi dire ses lieutenants. Ce sont le pasteur Moultou, le négociant Debrus, l'avocat de Végobre et le banquier Cathala ; et c'est par l'examen de sa correspondance [3] avec ceux qui l'aidèrent dans sa tâche, plus encore peut-être que par l'étude de ce qu'il publia à ce sujet, qu'on peut se faire une idée exacte de ses

nal de Bernis (t. XLII, pp. 770-71 et 775), il déclare au moins incertaine la culpabilité de Jean Calas. Enfin, le 27 mars, l'erreur judiciaire lui paraît évidente et il se met à l'ouvrage (cf. *Let. à Dalembert*, in t. XLII, p. 79).

1. *Let. à d'Argental* (27 mars 1762), in t. XLII, p. 76. — Cf. *Let. au cardinal de Bernis* (25 mars 1762), *ibid.*, p. 75.

2. « Il y a deux de ses enfants (les fils Calas) dans mon voisinage, qui remplissent le pays de leurs cris ; j'en suis hors de moi : je m'y intéresse comme homme et un peu comme philosophe. » (*Let. à Fyot de la Marche, loc. cit.*)

3. Cette correspondance a été réunie sous ce titre : VOLTAIRE, *Lettres inédites sur la tolérance* (éd. Athanase Coquerel fils), Paris. 1878. 2e édition. Elle est reproduite également dans l'édition Moland (C [illegible] 877).

intentions, de sa tactique et de son rôle en cette occurrence.

Malgré toute son indignation contre « MM. les roueurs toulousains »[1], Voltaire reste diplomate, c'est-à-dire prudent et mesuré. Il écrit par exemple à Moultou : « Venez, mon cher monsieur, m'éclairer et m'échauffer, ou plutôt me modérer, car je vous avoue que l'horreur de l'arrêt de Toulouse m'a un peu allumé le sang, et il faut être doux en prêchant la tolérance[2]. » Il se rend très bien compte des nécessités de la situation : « Je vois évidemment, dit-il, que l'affaire traînera à Paris, et qu'elle s'évanouira dans les délais. Le chancelier est vieux. La cour est toujours bien tiède sur les malheurs des particuliers. Il faut de puissants ressorts pour émouvoir les hommes occupés de leurs propres intérêts. Nous sommes perdus si l'infortunée veuve n'est pas portée au roi sur les bras du public attendri, et si le cri des nations n'éveille pas la négligence[3]. » C'est toujours cette action directe sur l'opinion publique qu'il recommande au début de la campagne ; il fait écrire, par exemple, à Mme Calas, en un moment où il redoute que le parlement de Toulouse ne refuse la communication des pièces du procès : « On pense qu'il est nécessaire que les deux pièces originales, c'est-à-dire les lettres de la mère et du fils, soient imprimées à Paris : elles disposeront le public ; elles l'animeront. et la Cour, déjà instruite, ne pourra s'empêcher de faire venir la procédure de Toulouse[4]. » Cependant, son plan est en réalité que, par le public, on arrive au roi : « Il n'y a d'autre secret, dit-il, à présent que d'exciter le cri public et de porter ce cri aux oreilles du roi[5]. » Dès le début, d'ailleurs, il intéresse à son affaire ses amis les mieux en cour, et, avec leur aide, cherche à influencer la marquise de Pompadour et Choiseul. A la lecture de ses lettres, on perçoit parfaite-

1. *Let. à Debrus* (15 juin 1762), in *Let. inéd. sur la tolérance*, p. 85.
2. *Let. à Moultou* (s. d.), *ibid.*, p. 77.
3. *Let. à Debrus* (avril ou mai 1762), *ibid*, p. 78.
4. *Let. à Mme Calas* (s. d.), *ibid.*, p. 86.
5. *Let. à Debrus* (s. d.), *ibid*, p. 88.

ment quelles furent les alternatives de désespoir et d'enthousiasme chez cette nature primesautière pendant toute la durée de cette campagne.

Par exemple, le 2 juillet 1762, il écrit : « J'ai bien peur qu'à Paris on songe peu à cette horrible affaire, — on aurait beau rouer cent innocents, on ne parlera à Paris que d'une pièce nouvelle, et on ne songera qu'à un bon souper [1]. » Puis, quinze jours plus tard, il annonce joyeusement à Cathala et à Mme Calas :«Mme la marquise de P....... est très touchée,et on en verra les effets avant qu'il soit un mois. L'Europe entière aura le jugement et les juges en horreur, et cet arrêt de tout le public vaut bien un arrêt du Conseil. Il faudra bien que le Conseil rende enfin justice, quand le public l'aura rendu [2]. » Puis, en octobre, il se désespère à nouveau : « On ne doit point être surpris qu'on se soit ainsi trompé à la cour,et qu'on y ait eu de si fausses notions du tribunal de Toulouse. Le torrent des affaires publiques empêche qu'on ne fasse attention aux affaires des particuliers et, quand on rouerait cent pères de famille dans le Languedoc, Versailles n'y prendrait que très peu de part. » De même, lorsque paraissent les mémoires des avocats, il s'exalte au premier moment, puis, à la réflexion, il se lamente sur leurs imperfections. En outre, il agrémente et varie sa tactique ; il ne craint pas d'écrire à Moultou : « Il faut être très court et un peu salé, sans quoi les ministres et madame de Pompadour, les commis et les femmes de chambre font des papillotes du livre [3]. » Et, dans le même esprit, au moment où il s'occupera de l'affaire Sirven, il lui écrira encore : « Comptez que nous sommes tous des imbéciles. Ce n'est point avec des livres qu'on obtient les grâces de la cour, et l'apologétique de Tertullien ne fut pas lue seulement d'un marmiton de cuisine de l'Empereur. — Les bons livres peuvent faire les philosophes,

1. *Let. à Audibert* (9 juillet 1762), *ibid.*, p. 103.
2. *Let. à Cathala pour Mme Calas* (26 juillet 1762), *ibid.*, p. 112.
3. *Let. à Moultou* (8 janvier 1763), *ibid.*, p. 169.

encore n'est-ce que chez des jeunes gens..... Il faut, auprès des ministres, de très grandes protections et point de livres. Un bon ouvrage peut porter son fruit dans quinze ou vingt ans, mais aujourd'hui il s'agit d'obtenir la protection de Mme de Pompadour. Le grand point est d'intéresser son amour-propre à faire autant de bien à l'Etat que Mme de Maintenon a fait de mal [1]. »

D'autre part, Voltaire ne se laisse par circonvenir par les idées préconçues, et admet fort bien qu'on ne soit pas de son avis avant que des arguments concluants aient été présentés. Au début de la campagne, il écrit à Cathala qu'il croit les Calas innocents, mais que les juges ont peut-être cru se conformer aux lois. « Calas, dit-il, avait menacé son fils ; ce fils est trouvé mort chez le père, des chirurgiens déposent qu'il n'a pu se pendre ; l'arrêt peut n'être point injuste. Voilà pourquoi il est très-important de ne point accuser les juges [2]. » Naturellement, par la suite, il apprécie les faits avec plus de perspicacité ; cependant, cette première impressions subsiste sous une forme nouvelle : il évite de joindre à l'affaire Calas des considérations sur d'autres procès analogues [3] et en particulier sur celui des Sirven : c'est pourquoi il tenta d'arrêter la publication des *Lettres toulousaines*, de Court de Gébelin [4], qui consentit à retoucher ou supprimer les passages dangereux [5] ; de même il recommanda soigneusement aux avocats d'éviter toute allusion de ce genre [6]. Enfin, c'est encore un des traits de sa tactique que tantôt il s'apitoie sur le sort de Mme Calas et tantôt s'irrite de ce qu'elle hésite à faire de nombreuses démarches, et de ce qu'elle

1. *Let. à Moultou* (s. d.), *ibid.*, p. 227.
2. *Let. à Cathala* (avril ou mai 1762), *ibid.*, p. 81.
3. Cf. *Let. à Debrus* (s. d.), *ibid.*, p. 119-20.
4. Cf. *Let. à Debrus* (s. d.), *ibid.*, p. 89-90. — *Let. à Moultou* (janvier 1763), *ibid.*, p. 176.
5. *Let. à Debrus* (s. d.), *ibid.*, p. 217. — Voltaire avait d'ailleurs été le premier à proposer de l'en dédommager. (Cf. *Lettres à Debrus*, *ibid.*, pp. 90 et 218.)
6. Cf. *Let. à Moultou* (janvier 1763), *ibid.*, p. 176.

manifeste trop de hâte à réclamer ses filles. Ce qui ne l'empêche pas, d'ailleurs, de se réjouir sincèrement lorsque celles-ci sont rendues à leur mère [1] et même de répondre de sa main à une lettre de remerciements qu'elles lui avaient écrite [2].

Mais, bien qu'il temporise par prudence, bien qu'il s'évertue à obtenir que l'affaire soit portée devant le Grand Conseil, dont un de ses neveux, l'abbé Mignot, et plusieurs de ses amis font partie [3], et finalement y parvienne grâce à son habile diplomatie il ne peut cependant résister toujours à l'indignation qui le suffoque. Il l'épanche, il est vrai, dans les pamphlets qu'il lance à ce moment et dans sa correspondance avec ses amis, encyclopédistes ou mondains ; mais elle est d'autant plus significative lorsqu'elle se révèle dans ses lettres à ces graves protestants, auxquels il parle toujours sérieusement et sans railleries trop vives. Il est irrité à un tel point par l'acharnement des évêques à lutter contre le principe de tolérance qu'il s'en explique un peu vivement. Par exemple, il écrit à Moultou : « Je vous supplie, Monsieur, de vouloir bien envoyer chez MM Souchay et Lefort le *Commentaire* de Bayle sur le *Contrains-les d'entrer* et les lettres de l'évêque d'Agen, par lesquelles cet animal veut contraindre d'entrer [4]. » Lorsque, à Montpellier, on saisit les mémoires des avocats qu'il avait fait répandre dans le Midi, il s'indigne encore, mais avec gravité : « Des mémoires juridiques signés de quinze avocats, présentés au Conseil, sont assurément plus respectables que l'arrêt du parlement de Toulouse. C'est intervertir l'ordre de la justice que de supprimer des factums d'avocats qui demandent justice [5]. » Il réfléchit bientôt,

1. Cf. *Let. à Debrus* (25 décembre 1762), *ibid.*, p. 158.

2. Il a même la touchante attention de leur écrire sur une feuille de papier encadrée de fleurs et ornée d'un œillet à chaque coin, et il s'en explique ainsi : « Je vous réponds, Mesdemoiselles, sur du papier orné de fleurs, parce que le temps des épines est passé, et qu'on rendra justice à votre respectable mère et à vous.... » (*Let. aux demoiselles Calas*, 1763, in t. XLII, p. 344.)

3. *Let. à Debrus* (s. d.), in *Let. inéd. sur la tol.*, p. 132.

4. *Lettre à Moultou* (8 janvier 1763), *ibid.*, p. 170.

5. *Let. à Debrus* (30 janvier 1763), *ibid.*, p. 185.

il est vrai, que de telles mesures ne pourront que détruire le prestige des juges de Toulouse aux yeux du public [1].

Enfin, son indignation ne connaît plus de bornes lorsque le Parlement de Toulouse exige de Mme Calas une somme considérable en paiement de la copie des pièces du procès : « Quoi, s'écrie-t-il, dans le dix-huitième siècle, dans le temps que la philosophie et la morale instruisent les hommes, on roue un innocent à la pluralité de huit voix contre cinq, et on exige 1.500 livres pour transcrire le griffonnage d'un abominable tribunal ! Et on veut que la veuve les paye [2] ! » Il écrit encore : « Je ferais copier la Somme de Saint-Thomas tout entière pour deux cents francs tout au plus. Les juges de Toulouse rouent, et le greffier écorche. C'est donc ainsi que la justice est faite ! » Puis il se hâte d'ajouter : « S'il est absolument nécessaire de payer l'iniquité et de donner 1.500 livres pour le greffe de l'iniquité, il faudra se cotiser : il n'y aura qu'à faire une répartition entre les contribuants, et j'offre d'en être. — Je fais la même offre quand il s'agira de prendre à partie les juges eux-mêmes [3]. »

De même, lorsque le Parlement de Toulouse, non content de se refuser à enregistrer l'acte de réhabilitation, vint encore prêcher le fanatisme au roi, Voltaire s'indigna et désespéra un moment du succès définitif des idées de tolérance. « M. de B us, écrivait-il, est probablement informé que, le 21 mars, toutes les chambres du parlement de Toulouse s'assemblèrent et qu'on nomma des commissaires pour faire des remontrances au roi ; ils doivent demander : 1° que sa Majesté n'accorde plus aussi facilement des évocations ; 2° si elle en accorde, que ce ne soit que d'un parlement à l'autre ; 3° que le roi n'ait point égard au jugement des requêtes de l'hostel en faveur des Calas ; 4° que le roi approuve à jamais la proces-

1. Cf. *Let. à Debrus* (22 fév. 1763), *ibid.*, p. 203.
2. *Let. à Debrus* (s. d.), *ibid.*, p. 215.
3. *Let. au même* (s. d.), *ibid.*, p. 216.

sion du 17 mai, par laquelle on remercie Dieu solennellement d'avoir répandu le sang de ses frères. Enfin, le parlement a défendu, sous des peines corporelles, d'afficher l'arrêt qui justifie la famille Calas. — Ce nouvel excès va indigner l'Europe; mais je ne sais encore si Versailles ne ménagera pas le parlement de Toulouse [1]. » Et, six ans plus tard, après la réhabilitation des Sirven, Voltaire écrit mélancoliquement à Moultou : « Souvenez-vous qu'il n'a fallu que deux heures pour condamner cette vertueuse famille à la mort, et qu'il nous a fallu neuf ans pour lui faire rendre justice [2]. »

Il n'y a pas lieu d'insister aussi longuement sur le rôle de Voltaire dans l'affaire Sirven; celle-ci, en effet, n'eut pas le même retentissement que le procès des Calas : il n'y avait eu « malheureusement personne de roué » [3], comme le disait plaisamment Voltaire lui-même, bien qu'il fût au fond très indigné de cette froideur du public, rebelle à toute émotion s'il n'y trouve l'attrait de la nouveauté. Mais, confiant dans le succès final, Voltaire poursuivait sa campagne, et il ne semblait même pas que son ardeur se ralentît lorsqu'il recevait, de ceux qu'il devait considérer comme ses plus zélés protecteurs, des missives aussi décourageantes que ce billet où Choiseul le raillait ainsi : « Je sais que vous avez pleuré comme un niais de ce que j'ai opiné dans le Conseil contre la requête de Sirven : vous êtes trop sensible pour un vieillard goguenard tel que vous êtes [4]. »

Remarquons encore en passant que l'intervention de Voltaire en faveur de Mlle Camp [5] et ce qu'il écrivit à ce sujet se rattachent intimement à la question des mariages protes-

1. *Let. au même* (2 avril 1762), *ibid*, p. 229.
2. *Let. à Moultou* (6 décembre 1771), *ibid.*, p. 252.
3. *Let. à Mme de Florian* (7 nov. 1765), in t. XLIV, p. 103.
4. Cité par P. Calmettes, *Choiseul et Voltaire*, Paris, 1902, p. 221. — On trouvera dans cet ouvrage des remarques intéressantes sur l'œuvre de Choiseul dans les affaires Calas et Sirven.
5. *Réflexions philosophiques sur le procès de Mlle Camp*, in t. XXVIII, p. 353-58.

tants, dont nous avons précédemment parlé [1]. Quant à son rôle dans l'affaire de la Barre et d'Etallonde et dans tous ces procès ou conflits particuliers où il plaida en faveur des faibles et des opprimés, il est trop connu, semble-t-il, et d'une signification trop indiscutable pour qu'il soit nécessaire d'y revenir.

On lit encore les mémoires ou les pamphlets que Voltaire publia en ces circonstances [2] ; mais on s'occupe moins de cet ouvrage plus important, le *Traité sur la tolérance*, dont l'action sur les esprits, pour être moins directe en ce qui concerne ces cas particuliers, n'en fut pas moins considérable. Comme il semble que ce traité démontre par lui-même combien toute la philosophie de Voltaire, si négative en apparence, est cependant tournée vers un but pratique, la liberté de penser, nous croyons indispensable de l'analyser avec quelque précision.

Bien que Voltaire écrive à Moultou : « Je pense qu'il n'y a d'autre moyen d'obtenir la tolérance que d'inspirer beaucoup d'indifférence pour les préjugés,en montrant pourtant pour ces préjugés mêmes un respect qu'ils ne méritent pas » [3], et bien qu'il dise encore ailleurs :« On ne veut point du tout détruire ce que vous savez (le catholicisme) : ce qui est fondé sur beaucoup d'argent et sur beaucoup d'honneurs est fondé sur le roc ; on prétend seulement adoucir l'esprit de ceux qui jouissent de ces honneurs et de cet argent » [4], il est naturellement conduit par sa propagande en faveur de la tolérance à lutter ouvertement contre les religions établies, qui toutes sont, dans une certaine mesure, responsables du fana-

1. Cf. § II de la première partie du présent chapitre. — Voltaire est revenu à différentes reprises sur cette question spéciale dans les lettres qu'il écrivait à cet époque, et surtout dans le *Dictionn. philos.*, art. « Mariages », § II.

2. *Relation de la mort du chevalier de la Barre*, in t. XXV, p. 501-16. — *Le cri du sang innocent*, in t. XXIII, p. 375-89. — Cf. également Léon ROBERT, *op. cit.*, p. 111-12.

3. *Let. à Moultou* (8 janv. 1763), in. *Let. inéd. sur la tol.*, p. 169-70.

4. *Let. à Moultou* (12 mai 1776), *ibid.*, p. 226.

tisme de leurs sectateurs ; de là les hardiesses du *Traité sur la tolérance*, qui contient déjà tout l'essentiel des ouvrages ultérieurs de Voltaire contre le christianisme, et en particulier de la *Bible enfin expliquée.*

Le plan de l'ouvrage, il faut en convenir, est un peu décousu. Voltaire relate d'abord brièvement les circonstances du procès et du supplice de Jean Calas [1], et il en profite pour donner son avis sur les congrégations toulousaines, qui jouèrent dans ce drame un rôle à la fois ridicule et néfaste [2]. Puis il rappelle comment apparut la Réforme au XVI[e] siècle, et montre que, dès le début, on se contenta de répondre à l'argumentation des novateurs par les anathèmes et les supplices. Enfin, il aborde son sujet au point de vue le plus général, et se demande en premier lieu si la tolérance est dangereuse : les protestants ont été fanatiques, dit-on ; c'est exact, mais ils le furent par nécessité, par contagion de l'exemple. A l'heure actuelle, chez eux comme chez tous les contemporains, une évolution s'est produite dans les idées, affirme Voltaire. « La philosophie, la seule philosophie, cette sœur de la religion, a désarmé des mains que la superstition avait si longtemps ensanglantées ; et l'esprit humain, au réveil de son ivresse, s'est étonné des excès où l'avait emporté le fanatisme [3]. » Puis il affirme, un peu à la légère, que la tolérance règne dans une moitié de l'Asie, et qu'il n'en résulte aucun inconvénient pour la tranquillité des Etats, bien au contraire ; par exemple, le Japon vivait paisible avec ses douze religions, et c'est seulement lorsque les jésuites y eurent importé, avec la treizième, l'intolérance, que l'on massacra les chrétiens. Enfin, rien ne prouve mieux les avantages de la tolérance, aux yeux de Voltaire, que la prospérité de la Caroline, dont Locke fut le législateur, et de la Pensylvanie [4]. Il ajoute d'ailleurs que le scepticisme et le

1. Cf. *Traité sur la tolérance*, ch. I et II, in t. XXV, p. 18-27.
2. Cf. *ibid.*, ch. III, in t. XXV, p. 28-31.
3. *Ibid.*, ch. IV, p. 33.
4. Cf. *ibid.*, p. 31-36.

rationalisme, nés de la satiété et du dégoût de l'époque pour toutes ces querelles puériles et sanguinaires, doivent nécessairement favoriser l'avènement de la tolérance [1].

Au point de vue légal, l'intolérance ne peut, du moins, se réclamer du droit naturel. « Le droit de l'intolérance est absurde et barbare ; c'est le droit des tigres : et il est bien plus horrible, car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes [2]. » Quant au droit humain, il n'a de valeur que s'il se fonde sur le droit naturel. Néanmoins, Voltaire va passer en revue les principales civilisations antiques et examiner quelles furent leurs lois ou leurs coutumes en ce qui concerne la liberté de conscience. En traitant pour notre propre compte ces différents chapitres de l'histoire de la tolérance, nous avons eu déjà l'occasion d'indiquer l'opinion personnelle de Voltaire sur la plupart des questions intéressantes. Nous ferons donc simplement remarquer que le passage le plus original de son étude historique est un travail de mise au point, une rectification méthodique des exagérations et des erreurs que, depuis dix-huit siècles, les martyrologes et les œuvres des historiens ecclésiastiques avaient répandues à travers le monde sur le sort des chrétiens à Rome [3]. Cette critique documentée, et d'une logique très serrée, était véritablement neuve et probante ; Voltaire l'appuyait d'ailleurs d'un chapitre très explicite sur le « danger des fausses légendes » [4]. Puis il recherchait dans l'Ancien Testament jusqu'à quel point la religion judaïque fut intolérante [5], et concluait, après avoir examiné les livres sacrés et considéré les coutumes de la civilisation hébraïque : « Si l'on veut examiner de près le judaïsme, on sera étonné de trouver la plus grande tolérance au milieu des horreurs les plus barbares. C'est une contra-

1. Cf. *ibid.*, ch. v, p. 37-39.
2. *Ibid.*, ch. vi, p. 40.
3. Cf. *ibid.*, ch. ix, p. 47-56.
4. *Ibid.*, ch. x, p. 56-61.
5. Cf. *ibid.*, ch. xii et xiii, p. 64-83.

diction, il est vrai ; presque tous les peuples se sont gouvernés par des contradictions. Heureuse celle qui amène des mœurs plus douces quand on a des lois de sang [1] ! » Mais, il faut avouer que c'était là surtout de la part de Voltaire une affirmation de circonstance, car, en d'autres ouvrages, il a souvent taxé d'intolérance la religion israélite. Quant à Jésus, Voltaire établissait aisément qu'il fut essentiellement tolérant [2] ; et, à cet argument fondamental, reprenant en somme, mais sur une échelle plus réduite, le plan de Castellion, il ajoutait une série de citations empruntées aux chrétiens les plus sincères depuis Tertullien jusqu'à Montesquieu, en passant par saint Bernard et Fénelon [3].

Le chapitre XVI, *Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien*, visait plus particulièrement ces odieuses tentatives de conversion « in articulo mortis » que les lois autorisaient, et faisait une allusion directe à ces prétendues rétractations inventées au besoin par les fanatiques pour le bien de leur cause, comme par exemple, celle attribuée à M. de Montclar, auteur d'un mémoire sur les mariages protestants et parent de Moultou [4]. Et à ce propos, Voltaire en venait naturellement à s'attaquer aux jésuites, non moins intolérants et inhumains dans les pays lointains qu'en Europe ; mais, par un bel exemple de modération, lorsque l'ordre eut été expulsé, Voltaire s'empressa d'ajouter une note où il déclarait ne pas vouloir s'acharner sur des vaincus [5].

Il démontrait ensuite que seuls les fanatiques ne méritent pas la tolérance [6], et, s'il affirmait en théiste irréductible que « l'homme a toujours besoin d'un frein», il ne voulait pas du moins qu'on vît là une excuse à l'obscurantisme

1. *Ibid.*, ch. XIII, p. 83.
2. Cf. *ibid.*, ch. XIV, p. 83-89.
3. Cf. *ibid.*, ch. XV, p. 90.
4. Cf. *Let. inédites sur la tolérance*, let. CXXIV-CXXVIII, à Moultou et à Vernes, 1775, p. 285-92 ; — *Traité sur la tolérance*, ch. XVI, p. 91-92.
5. Cf. *ibid.*, ch. XVII et XIX, pp. 93-96 et 98-100.
6. Cf. *ibid.*, ch. XVIII, p. 96-98.

religieux, et se hâtait d'ajouter un peu plus loin : « La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage »[1]. Il avance encore que « vertu vaut mieux que science »[2], puis, après avoir exprimé déjà que rien n'est plus indispensable à la vie sociale qu'un certain degré de fraternité[3], il reprend et développe cette idée dans une prière à Dieu qui est la véritable conclusion de l'ouvrage : « Tu ne nous as point donné un cœur pour nous haïr, et des mains pour nous égorger ; fais que nous nous aidions mutuellement à supporter le fardeau d'une vie pénible et passagère ; que les petites différences entre les vêtements qui couvrent nos débiles corps, entre tous nos langages insuffisants, entre tous nos usages ridicules, entre toutes nos lois imparfaites, entre toutes nos opinions insensées, entre toutes nos conditions, si disproportionnées à nos yeux, et si égales devant toi, que toutes ces petites nuances qui distinguent les atomes appelés hommes ne soient pas des signaux de haine et de persécution ; que ceux qui allument des cierges en plein midi pour te célébrer supportent ceux qui se contentent de la lumière de ton soleil ; que ceux qui couvrent leur robe d'une toile blanche pour dire qu'il faut t'aimer ne détestent pas ceux qui disent la même chose sous un manteau de laine noire ; qu'il soit égal de t'adorer dans un jargon formé d'une ancienne langue ou dans un jargon plus nouveau ; que ceux dont l'habit est teint en rouge ou en violet, qui dominent sur une petite parcelle d'un petit tas de la boue de ce monde, et qui possèdent quelques fragments arrondis d'un certain métal, jouissent sans orgueil de ce qu'ils appellent grandeur et richesse, et que les autres les voient sans envie ; car tu sais qu'il n'y a dans ces vanités, ni de quoi envier, ni de quoi s'enorgueillir[4]. »

1. *Ibid.*, ch. xx, p. 99 et 100.
2. *Ibid.*, ch. xxi, p. 102.
3. Cf. *ibid*, ch. xxii, p. 104.
4. *Ibid.*, ch. xxiii, p. 107-08.

C'est donc toujours, en définitive, sur la faiblesse humaine, sur la nécessité pour l'homme ignorant et chétif d'éviter toute cause de soucis et de vaines querelles que Voltaire s'appuie pour réclamer la tolérance.

Jusqu'à sa dernière heure, Voltaire allait continuer la lutte et s'efforcer de parachever son œuvre. Outre certains dialogues, le conte d'*Amabed* et enfin les deux tragédies, *les Guèbres* et *les Lois de Minos*, dans lesquelles il traitait spécialement la question de la tolérance, il eut encore l'occasion d'y revenir fréquemment dans le *Dictionnaire philosophique*, le traité des *Conspirations contre les peuples*, le *Commentaire sur le livre des délits et des peines*, la *Bible enfin expliquée*[1] et dans tous ces pamplets anonymes en lesquels il donnait plus libre cours à sa verve. Mais, en somme, c'étaient toujours les mêmes idées reprises sous des formes variées, et c'est tout au plus si, au point de vue qui nous occupe, on pourrait constater une légère évolution chez Voltaire : elle consisterait en ce que, peu à peu, il organise plus logiquement et documente avec un soin plus méticuleux sa critique des religions révélées.

III

Il reste à examiner maintenant un point particulier de la critique de Voltaire qu'il nous a paru préférable de traiter à part : c'est la question des rapports de l'Eglise avec l'Etat. Aussi bien y trouverons-nous l'occasion de réfuter une première objection souvent émise à l'adresse de Voltaire : on lui reproche, en effet, de s'être contenté d'une critique négative et destructive, d'avoir été incapable de la compléter en établissant des principes positifs et d'ordre pratique, ou du

1. Ces ouvrages ne traitant pas directement de la tolérance, nous ne jugeons pas utile d'y revenir; nous avons d'ailleurs indiqué, au cours de notre étude historique, la plupart des passages intéressants qu'ils contiennent sur cette question.

moins d'avoir négligé cet indispensable complément. Or il n'en est rien ; car, si Voltaire n'a pas toujours été suffisamment explicite, il n'en a pas moins écrit à ce sujet des pages intéressantes et d'une interprétation facile.

De par ses travaux historiques, il fut amené à constater combien avaient été fréquentes et variées les usurpations des pouvoirs ecclésiastiques à l'égard du pouvoir civil[1]. N'était-ce pas, en effet, selon la formule d'Auguste Comte, l'état théologique des sociétés que Voltaire dépeignait en ses vastes tableaux d'histoire universelle ?

Aux papes, Voltaire reproche tout d'abord la constitution d'un domaine temporel, auquel leur mission, purement spirituelle, ne leur donnait aucun droit. Il s'irrite de voir

> Un prêtre au Capitole, où triompha Pompée,

et

> Des Césars avilis la grandeur usurpée [2].

Les papes, non contents de s'attribuer Rome pour capitale, avaient d'ailleurs bientôt arrondi leur domaine, grâce aux donations de leurs protégés Pépin le Bref et Charlemagne. De plus, les cadeaux de ce genre devant être plutôt rares, le Saint-Siège favorisa l'établissement de coutumes dont il bénéficiait : ainsi, pendant la minorité de l'empereur Henri IV, il encouragea les seigneurs allemands, qu'effrayait la rapacité des princes italiens, à donner leurs biens à l'Eglise ; ils en restaient d'ailleurs possesseurs feudataires et touchaient une légère redevance : c'était là le système des *oblata*, système fort rémunérateur pour l'Eglise [3]. Par un procédé de ce genre, la papauté parvint à usurper la suzeraineté du royaume de Naples ; puis elle s'arrogea, avec moins de formes encore, des droits sur la Sicile, mais ne réus-

1. Cf. également, à ce propos, *Tanis et Zélide*, acte IV, sc. Ire.

2. *Epître CIV* (à l'auteur du livre des *Trois imposteurs*), in t. X, p. 404.

3. Cf. *Annales de l'Empire* (Henri IV, dix-huitième empereur), in t. XIII, p. 295.

sit pas à empêcher les évêques siciliens de payer les impôts, ni à se substituer, en ce pays, à l'autorité judiciaire civile. Enfin, ce fut *manu militari*[1] que les papes s'emparèrent de ce duché de Castro et Ronciglione, que Louis XIV leur fit restituer à la maison de Parme. D'ailleurs, le cruel et perfide Jules II, et cet Alexandre Borgia, sur lequel Voltaire insistait trop parfois, guerroyèrent également pour le plus grand bien du pontificat[2]. Les théologiens romains pensaient les en justifier en déclarant simplement « que le pape est au-dessus des lois, qu'il peut rendre juste ce qui est injuste »[3].

Mais il est quelque chose de plus maniable que les territoires, c'est l'argent. Parfois, sous un prétexte quelconque, la papauté imposa de lourds tributs à des souverains qu'elle considérait comme ses vassaux[4]. Mais, en France comme en Espagne et en Italie, ce fut d'abord grâce à l'usage des *annates* que la cour de Rome put s'enrichir aux dépens de l'Etat. Tous ceux qui obtenaient un bénéfice (et en particulier les évêques) payaient au pape une redevance proportionnelle, bien que ces bénéfices eussent été créés par les souverains, et que le bénéficiaire fût ordonné, en fait, par des ecclésiastiques de son pays; or, de deux choses l'une : ou bien, en se plaçant au point de vue ultramontain, c'était une simonie comme l'avait déclaré le concile de Bâle, ou bien, en se plaçant au point de vue gallican, c'était une atteinte aux droits de l'Etat[5]. Cet usage, au temps de Voltaire, drainait

1. « Ce n'était pas même le *contrains-les d'entrer*, dit plaisamment Voltaire, c'était le *contrains-les de sortir.* » (*Les droits des hommes et les usurpations des papes*, § v, in t. xxvii, p. 205.)

2. Cf. *ibid.*, §§ vi et vii, in t. xxvii, p. 207-10.

3. « *Potest de injustitia facere justitiam. Papa est supra jus, contra jus et extra jus.* » (Bellarmin, *De romano pontifice*, t. i, l. iv.)

4. Cf. *Examen important de Milord Bolingbroke*, ch. xxxvi, in t. xxvi p. 293.

5. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Annates », in t. xvii, p. 259-60 ; — *Le cri des nations*, in t. xxvii, p. 566 ; — *Conformez-vous aux temps*, in t. xxv, p. 318. — *Fragments des instructions pour le prince royal de* ***, ii, in t. xxvi, p. 441 ; — *Mandement d'Alexis*, in t. xxv, p. 351.

encore vers Rome, chaque année, près de 400.000 francs d'argent français ; et cependant, dès 1409, le pape Alexandre V y avait formellement renoncé au concile de Pise ; mais, interdites également par le concile de Bâle, par la Pragmatique sanction et par un édit de Charles VII, les annates furent rétablies par François Ier lorsqu'il s'allia à Léon X [1], puis supprimées à nouveau par Henri II et Charles IX, et enfin rétablies par Henri IV, qui voulait donner à Rome des preuves palpables de sa conversion. Comme le dit Voltaire, quand on réclame contre un abus de ce genre, « la politique vient, qui ajuste comme elle peut l'usurpation avec l'équité, et l'abus reste » [2].

Une autre spoliation atteignait plus directement encore la masse de la population, et, par l'addition de sommes relativement minimes, constituait pour le Saint-Siège un revenu important : c'étaient les droits que prélevaient les autorités ecclésiastiques sur les fidèles désireux d'obtenir des dispenses, des indulgences ou des absolutions. Ces droits, chose curieuse, étaient particulièrement élevés lorsqu'il s'agissait de mariages consanguins : ils allaient alors de quatre-vingt-dix livres pour la parenté au quatrième degré, jusqu'à quatre mille cinq cent trente livres pour la parenté au second degré, sans compter un droit presque aussi élevé pour l'absolution des « plaisirs prématurés ». « Les pauvres, dit Voltaire, ne pouvant pas payer des taxes aussi fortes, on leur fait des remises. Il vaut bien mieux tirer la moitié du droit que de ne rien avoir du tout en refusant la dispense [3]. »

Mais ce qui plus encore peut-être irritait Voltaire, c'était que les rois eussent permis aux bénédictins, aux bernardins aux chartreux même, d'avoir des mainmortables, c'est-à-dire des esclaves [4]. Il protesta surtout contre les abus de

1. Cf. *Essai sur les mœurs*, ch. CXXXVIII, in t. XII, p. 328.

2. *Dictionn. philos.*, art. « Annates », in t. XVII, p. 259.

3. *Dict. philos.*, art. « Droit canonique », § VII, in t. XVIII, p. 440. — Cf. *Epître CIX* (au roi de Danemark), in t. X, p. 425-26.

4. Cf. *Dict. philos.*, art. « Biens d'église », in t. XVII, p. 586-94.

pouvoir de ces bénédictins, devenus, en 1742, chanoines de Saint-Claude, et qui, dès le règne du duc Philippe le Bon, s'étaient arrogé le droit de battre monnaie sur ce territoire et d'y accaparer les pouvoirs judiciaires. Peu à peu, les habitants étaient devenus véritablement les serfs de ces moines. Si le chef d'une famille habitant depuis plus d'un an sur leurs terres venait à mourir, la veuve et le fils n'avaient aucun droit à l'héritage, et les créanciers n'avaient aucun recours contre l'usurpateur. Cet article particulier de la coutume de Franche-Comté, « contradictoire avec le nom de cette province et avec les maximes les plus chères à la nation française sur la liberté », c'était la *mainmorte*, et l'on pouvait en somme y distinguer, dans le détail, deux formes d'esclavage : celui de la personne et celui des biens [1].

Voltaire avait raison de penser que bientôt on ne verrait plus « des huissiers de moines chasser de la maison paternelle des orphelins réduits à la mendicité, pour enrichir de leurs dépouilles un couvent jouissant de droits seigneuriaux », ni « des familles entières demandant vainement l'aumône à la porte de ce couvent qui les dépouille », et la Révolution devait bientôt réaliser même le souhait qu'il faisait qu'on répartît entre des travailleurs indigents les « biens immenses de certains oisifs qui ont fait vœu de pauvreté »[2]. Dès 1779, un édit de Louis XVI abolit la mainmorte à l'intérieur du domaine royal, et, dix ans plus tard, la Constituante se hâta d'abolir les derniers vestiges de cette coutume féodale [3]. Les annates, comme le prévoyait encore Voltaire [4],

1. Cf. *ibidem*, et en outre : *Au roi en son conseil....*, in t. XXVIII, p. 351-60 ; — *Nouvelle requête au roi*, in t. XXVIII, p. 369-70 ; — *Coutume de Franche-Comté*, in t. XXVIII, p. 371-80 ; — *Supplique des serfs de Saint-Claude à M. le Chancelier*, in t. XXVIII, p. 407-08 ; — *La voix du curé sur le procès des serfs du mont Jura*, in t. XXVIII, p. 567-75 ; — *Extrait d'un mémoire pour l'entière abolition de la servitude en France*, in t. XXIX, p. 403-06 ; — *Lettre d'un bénédictin de Franche-Comté*, in t. XXX, p. 339-40 ; — *Requête au roi pour les serfs de Saint-Claude*, in t. XXX, p. 375-78.

2. *Eloge historique de la raison*, in t. XXI, p. 519.

3. Décret du 26 mars 1790.

4. Cf. *L'A B C*, 14e entretien, in t. XXVII, p. 384-85. — *Idées de La Mothe le Vayer*, XII, in t. XXIII, p. 491.

furent supprimées aussi par un décret de cette assemblée. Malheureusement, le concordat de 1801 obligea de nouveau les évêques et archévêques (mais eux seulement) à payer une légère redevance à Rome, soi-disant pour l'expédition des bulles les nommant à ces hautes fonctions. Quant au commerce des dispenses, il ne pouvait qu'être autorisé par ce même concordat.

Mais ces abus n'atteignaient l'Etat qu'indirectement : le trafic dépendait évidemment de la bonne volonté des fidèles. Il n'en était plus de même pour la prétention qu'avait manifestée l'Eglise, en particulier dans les bulles *In cœna Domini*, de faire dispenser ses représentants de tout impôt, sous prétexte que son bien était le bien des pauvres. Comme le dit fort bien Voltaire, ce n'était pas qu'elle prétendît « ne rien devoir à l'Etat, dont elle tirait tout, car le royaume, quand il a des besoins, est le premier pauvre »[1]; seulement, elle réclamait le privilège de ne donner que des secours volontaires, ce qui était déjà une atteinte suffisante aux droits de l'Etat ; aussi Voltaire félicitait-il Louis XIV d'avoir, pour plus de certitude, exigé formellement ces dons, que Rome prétendait facultatifs[2].

D'ailleurs, une grave question dominait tous ces points de détail, et synthétisait encore en elle, au temps de Voltaire, tous les débats passés et présents entre le Saint-Siège et les Etats où prévalait le catholicisme : c'était la théorie des deux puissances[3].

Sur quelles bases la papauté s'efforçait-elle d'établir ce prétendu droit à la suzeraineté de tous les royaumes chrétiens? Sur des légendes comme, par exemple, l'épiscopat de saint Pierre, sur des interprétations sophistiques des évan-

1. *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 567-68. — Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Bulle », in t. XVIII, p. 42-44.
2. Cf. *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXV, in t. XV, p. 2-3.
3. Cf. *supra*, ch. II, § II. — Cf. d'autre part : *Examen important*, ch. XXXVI, in t. XXVI, p ; 292-93; — *Dictionn. philos.*, art. « Deux puissances », in t. XX, p. 300-05. — *Idées républicaines*, XV, in t. XXIV, p. 416.

giles, ou bien encore sur des actes d'une authenticité plus que douteuse, telle la fameuse donation par Constantin de la ville de Rome à la papauté [1].

Et cependant, cette théorie, si peu justifiable, et qui se trouvait d'ailleurs en parfaite contradiction avec les préceptes de Jésus et des premiers apôtres [2], était devenue pour l'Eglise catholique un véritable dogme. Comme le faisait dire Voltaire à son patriarche Alexis : « Tout le système du clergé frank roule sur ces paroles de je ne sais quel pape transalpin, nommé Gélase : « Deux puissances sont établies pour gouverner les hommes, l'autorité sacrée des pontifes et celle des rois. » Et le patriarche ajoutait en manière d'explication : « Puissance chez les hommes signifie faculté convenue de faire des lois et de les appuyer par la force.... Jamais chez aucun peuple de l'antiquité, ni à la Chine, ni dans l'empire romain d'Orient ou d'Occident, on n'entendit parler de deux puissances dans un Etat : c'est une imagination pernicieuse, c'est une sorte de manichéisme qui, établissant deux principes, livrerait l'univers à la discorde [3]. » Sous prétexte d'aider les souverains à gouverner leurs sujets, la papauté apportait le trouble dans leurs Etats, et de plus en tirait des subsides. Voltaire souhaitait que tous eussent le courage d'expulser les fondés de pouvoir de la cour romaine, en les chargeant pour leur maître de ce message symbolique : « Allez lui dire que non seulement je fais labourer chez moi,

1. Cf. *Dieu et les hommes*, ch. XXXVI, in t. XXVIII, p. 211-12 ; — *Les droits des hommes et les usurpations des papes*, § I, in t. XXVII, p. 195 ; — *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 570 ; — *Essai sur les mœurs*, ch. XIII, in t. XI p. 247. — *Mandement d'Alexis*, in t. XXV, p. 348.

2. Cf. *Mandement d'Alexis*, in t. XXV, p. 347-48. — *Dieu et les hommes*, ch. XLI, in t. XXVIII, p. 229. — *Henriade*, chant IV, in t. VIII, p. 114. — *Idées républicaines*, V, in t. XXIV, p. 414. — *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 568. — *Fragment sur l'histoire*, art. VII, in t. XXIX, p. 247. — *Questions sur les miracles*, 16e lettre, in t. XXV, p. 429. — *La voix du curé*, in t. XXVIII, p. 572.

3. *Mandement d'Alexis*, in t. XXV, p. 347. — Cf. les ouvrages indiqués aux deux notes précédentes et en outre : *Première anecdote sur Bélisaire*, in t. XXVI, p. 113-14.

mais que je laboure moi-même et que je doute que ce soit pour lui [1]. »

Dans les Etats où, depuis Charlemagne [2], la théorie des deux puissances était pour le clergé un article de foi [3], souvent on avait eu l'occasion de s'apercevoir des inconvénients qu'elle impliquait pour la tranquillité intérieure du pays et pour l'indépendance comme pour la dignité des pouvoirs publics [4]. Favorisée par l'ignorance des souverains de l'époque, qu'entretenaient savamment leurs éducateurs ecclésiastiques [5], cette doctrine avait été responsable des manœuvres insidieuses des papes contre les adversaires du Saint-Empire [6], de leur insolence à l'égard des rois de France [7], et enfin, de l'outrecuidance des évêques, qui, à l'instar des pontifes, s'étaient arrogé dans toute la chrétienté « les droits régaliens » [8]. Les papes, au moyen âge, avaient encore aggravé la situation en instituant ce procédé d'une scandaleuse illégalité [9] : l'excommunication des souverains trop peu condescendants à l'égard de Rome. Le grand mouvement du XVIe siècle n'avait pas eu raison de ces abus ; dès lors, au contraire, il s'était trouvé deux églises au lieu d'une pour

1. *Dictionn. philos.*, art. « Deux puissances », § II, in t. xx, p. 305.

2. Cf. *Essai sur les mœurs*, ch. XIII-XVI, in t. XI, p. 247; — *Annales de l'Empire*, introd., in t. XIII, p. 223.

3. Voltaire se plaisait à reconnaître que la Russie ignorait ces abus : c'était pour les prévenir que Pierre le Grand avait mis à la tête de l'église russe un collège de prêtres et non un chef unique. — Cf. *Hist. de Pierre le Grand*, IIe p., ch. XIV, in t. XVI, p. 603. — Cf. également *Let. à Dupaty* (27 mars 1769), in t. XLVI, p. 295-96 ; — *Dict. philos.*, art. « Deux puissances», § I, in t. xx, p. 301-03.

4. C'était une spoliation analogue que tentait de réaliser l'Eglise à l'égard des souverains orientaux par le système des missions. — Cf. *Relation du bannissement des jésuites*, in t. XXVII, p. 1-16; — *Dict. philos.* art. « Deux puissances », § II, in t. xx, p. 303-05.

5. Cf. *L'A B C*, 14e entretien, in t. XXVII, p. 384.

6. Cf. *Essai sur les mœurs*, ch. XLIX, in t. XI, p. 408-10 ; — *Annales de l'Empire*, *passim* ; — *Fragment sur l'histoire*, art. VII, in t. XIX, p. 248.

7. Cf. *Essai sur les mœurs*, ch. XLV, in t. XI, p. 518 et *passim*.

8. *Dieu et les hommes*, ch. XLI, in t. XXVIII, p. 230.

9. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Droit canonique », § IV, in t. XVIII, p. 440. — *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 572-73.

prétendre à cette suprématie temporelle[1]. En France, par exemple, tandis que les chefs protestants conseillaient à leurs partisans la rébellion contre l'autorité royale, l'église catholique prêchait à ses fidèles ce même droit de résistance contre les monarques insuffisamment fanatiques, et surtout contre cet hérétique Henri de Navarre, qui osait prétendre au trône de France.

Cette tendance était particulièrement dangereuse pour l'Etat. « Toute autorité, dit Voltaire, blesse en secret les hommes,d'autant plus que toute autorité veut toujours s'accroître. Lorsqu'on trouve pour lui résister un prétexte qu'on croit sacré, on se fait bientôt un devoir de la révolte[2]. » Vainement, le tiers état avait proposé aux Etats généraux de 1614 d'admettre,comme loi fondamentale, que « nulle puissance spirituelle n'est en droit de déposer les rois et de délier leurs sujets de leur serment de fidélité ». Le cardinal du Perron, qui cependant devait tant à Henri IV, se chargea de persuader la noblesse que l'Eglise pouvait, le cas échéant, déposer un prince hérétique, ce qui voulait dire implicitement qu'elle fermerait les yeux sur des assassinats ainsi motivés ; et il n'eut guère de peine à convaincre les nobles qu'il fallait éviter de se brouiller avec Rome,et saisir en outre cette occasion d'être désagréable au tiers état[3].

Ainsi, non seulement les princes catholiques devaient tolérer l'usage des annates et des dispenses,le renvoi des causes ecclésiastiques devant les juges imposés par Rome, enfin l'indépendance des moines, déclarant ne relever que du Saint-Siège[4], et rançonnant à loisir les populations sub-

1. Cf. *Dieu et les hommes*, ch. XLI, in t. XXVIII, p. 231 ; — *Lettre de M. Cubstorf*, in t. XXIV, p. 153.

2. *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXVI, in t. XV, p. 15.— Cf. *Traité sur la tolérance*,ch. XI, in t. XXV, p. 61-2 ; — *La Henriade*,chant II,in t.VIII, p. 67.

3. Cf. *Histoire du Parlement*, ch. XLVI, in t. XVI, p. 12-2 ; — *Eclaircissements historiques*,21e sottise de Nonotte,in t. XXIV,p. 503-04 ; — *Siècle de Louis XIV*, ch. XXXIX, in t. XV, p. 67-84.

4. Cf. *Essai sur les mœurs*, ch. CXXXIX, in t. XII, p. 335.

juguées par leur prétendu ascétisme[1], mais il leur fallait encore s'abaisser devant les papes et leur permettre d'humilier à chaque instant les pouvoirs civils. « Henri IV, disait Voltaire, fut assez heureux pour regagner son royaume par sa valeur, par sa clémence et par la messe, mais il ne le fut pas assez pour le réformer. Il est triste que ce héros ait reçu le fouet à Rome, comme on le dit, sur les fesses de deux prêtres français[2]. »

Louis XIV, en permettant qu'on réprouvât la harangue de du Perron, et en encourageant les tendances gallicanes, semblait bien avoir fait un premier pas vers la libération des pouvoirs civils de toute ingérence cléricale, ou du moins pontificale. Mais le roi et le clergé français durent finalement se rétracter, et d'ailleurs la fameuse déclaration de l'assemblée du clergé de 1682 n'était, à vrai dire, qu'une profession de foi fort insuffisante[3].

De l'ensemble de son travail historique et critique, Voltaire conclut qu'il faut établir d'abord ce premier principe d'ordre positif : « La politique et la raison exigent, dans l'univers entier, que chacun jouisse de son bien, et que tout Etat soit indépendant[4]. » « Souveraineté et dépendance sont contradictoires. Toute monarchie, toute république n'a que Dieu pour maître : c'est le droit naturel, c'est le droit de propriété. Deux choses seules peuvent vous en priver : la force d'un brigand usurpateur ou votre imbécillité[5]. » C'est pourquoi Voltaire repousse énergiquement la théorie des deux puissances. « On abuse, dit-il, de la distinction entre puissance spirituelle et puissance temporelle : dans ma mai-

1. *Dictionn. philos.*, art. « Catéchisme chinois », 4e entretien, in t. XVIII, p. 70.

2. *Lettre à Dupaty*, in t. XLVI, p. 296. —Cf. *Questions sur les miracles*, 18e lettre, in t. XXV, p. 439 ; — *Mandement d'Alexis*, in t. XXV, p. 350.

3. Cf. *Histoire du Parlement*, ch. XLVI, in t. XVI, p. 14 ; — *Siècle de Louis XIV*, ch. XXV, in t. XV, p. 7-14.

4. *Les droits des hommes*, § I, in t. XXVII, p. 196.

5. *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 570.—Cf. *L'A B C*, 14e entretien, in t. XXVII, p. 382.

son, reconnaît-on deux maîtres, moi, qui suis le père de famille, et le précepteur de mes enfants, à qui je donne des gages [1]. » L'Eglise peut conseiller, mais c'est au gouvernement qu'il appartient de commander. Les chefs d'Etat, s'ils veulent éviter la guerre civile ou une anarchie effective, ne doivent donc tolérer aucun partage de leur autorité, ni permettre aucune entreprise qui mette les membres de la société civile sous la dépendance extérieure d'un corps ecclésiastique[2]. A plus forte raison n'ont-ils pas à s'incliner devant l'excommunication, et doivent-ils traiter comme une rébellion manifeste toute résistance qui chercherait à se justifier par des motifs d'ordre religieux.

Le gouvernement devra, en particulier, s'efforcer d'assurer l'indépendance de l'Etat à l'égard de l'Eglise en matière judiciaire [3]. On ne saurait tolérer qu'une église s'arrogeât droit de vie et de mort sur des laïques [4], comme Rome l'avait fait en instituant l'Inquisition[5]. Il est même inadmissible que les prêtres soient soumis uniquement à des juges ecclésiastiques délégués par le chef de leur religion et non par le gouvernement. Prêtres et moines ne sont ni plus ni moins que les autres citoyens ; ils ne peuvent donc relever d'une juridiction spéciale[6]. C'est de l'Etat que les ecclésiastiques tiennent leurs droits, même spirituels, par suite, « le souverain et les magistrats doivent veiller sur l'usage que le clergé fait de son autorité »[7]. Voltaire se félicitait d'ailleurs qu'en son temps ces maximes aient prévalu en France [8].

Par conséquent, l'Eglise n'a pas à intervenir contre les

1. *La voix du sage et du peuple*, in t. XXIII, p. 466-67.
2. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Droit canonique », § I, in t. XVIII, p. 432.
3. Cf. *Les Guèbres*, acte Ier, sc. III.
4. Cf. *Questions sur les miracles*, 16e lettre, in t. XXV, p. 428. — *Essai sur les mœurs*, ch. XX, in t. XI, p. 281.
5. *Instructions pour le prince royal de* ***, II, in t. XXVI, p. 44.
6. Cf. *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 568 ; — *Dictionn. philos.*, art. « Privilèges, cas privilégiés », in t. X, p. 279.
7. *Dictionn. philos.*, art. « Droit canonique », § VII, in t. XVIII, p. 444.
8. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Privilèges », in t. XX, p. 280.

délits d'ordre actif, d'ordre temporel, si l'on peut dire ; seul le pouvoir civil doit les poursuivre et les réprimer par des peines également temporelles. En certains cas, au contraire, les délits d'ordre spéculatif relèvent bien du ministère ecclésiastique ; mais, ici encore, celui-ci ne peut que conseiller et instruire[1]. C'est pourquoi il faut interdire absolument au clergé toute censure officieuse en matière de presse ou d'instruction publique. L'inspection de celle-ci (et surtout lorsqu'elle est donnée, comme au temps de Voltaire, par des membres du clergé) appartient de droit au pouvoir civil[2]. Il est même de son devoir de vérifier si cet enseignement est conforme aux principes de la morale et ne contient aucune maxime dangereuse pour la sécurité de l'Etat. On ne saurait non plus tolérer que l'Eglise établisse une sorte d'inquisition sur les livres ou publications périodiques : la religion est « sous la protection des lois et du gouvernement » ; c'est à celui-ci de poursuivre quand l'Eglise croit avoir à se plaindre d'un délit prévu par les lois civiles[3]. En résumé, les ecclésiastiques ne doivent avoir aucune juridiction, « non pas même en fait de dogmes » ; c'est à l'Etat de prescrire « ce qu'il convient d'enseigner et de taire ». « Il n'appartient qu'à la nation assemblée, ou à celui qui la représente, de confier un ministère, quel qu'il puisse être, à qui bon lui semble[4]. »

De même, l'autorité civile doit revendiquer hautement tous les droits sur les testaments et sur les inhumations que

1. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Droit canonique », § I, in t. XVIII, p. 431-32.

2. Cf. *ibid.*, § III, in t. XVIII, p. 436.

3. Cf. *Dialogues chrétiens*, I (entre un prêtre et un encyclopédiste), in t. XXIV, p. 130. — Voltaire faisait aussi remarquer que, sans cette liberté, toute propagande chrétienne eût été entravée à Rome, et que d'ailleurs, si la religion attaquée est vraiment divine « cent mille volumes lancés contre elle ne lui feront pas plus de mal que cent mille pelotes de neige n'ébranleront des murailles d'airain ». (L' *A B C*, 10e entretien, in t. XXVII, p. 363).

4. *Questions sur les miracles*, 16e lettre, in t. XXV, p. 430.

se sont arrogé les pouvoirs ecclésiastiques. Mais Voltaire insistait surtout sur la question des mariages, puisque aussi bien elle était des plus actuelles en cette fin du XVIII[e] siècle. Toute son argumentation se résumait d'ailleurs en ce principe fondamental : « Le mariage peut subsister avec tous ses effets naturels et civils, indépendamment de la cérémonie religieuse [1]. »

Enfin, il jugeait également indispensable ce qu'on pourrait appeler l'indépendance pécuniaire de l'Etat à l'égard de l'Eglise. D'après lui,« la religion ne consiste point du tout à faire passer son argent à Rome » [2].

A ces premières données pratiques, Voltaire ajoutait le corollaire suivant : la plus mauvaise religion sera celle qui, se disant indépendante des souverains et des magistrats, est nécessairement aux prises avec les magistrats et les souverains, celle qui,se choisissant un chef en dehors de l'Etat, est nécessairement dans une guerre publique ou secrète avec l'Etat[3]. Et il s'étonnait de l'aveuglement des prêtres de cette religion si clairement désignée, qui ne comprennent pas combien de tels abus les déshonorent et rabaissent leur rôle[4]. Le clergé protestant et les grands réformateurs, s'ils ont parfois manifesté, dans les Etats où ils dominaient, des prétentions de ce genre, lui semblaient du moins mériter qu'on leur accordât le bénéfice des circonstances atténuantes ; car, dit-il,« Luther,Calvin et les autres chefs de la réforme rendirent un grand service aux souverains en leur enseignant qu'aucun de leurs droits ne pouvait dépendre d'un évêque»[5].

Toutefois, il lui semblait bien évident que, sur ce point, la palme revenait aux philosophes : jamais ils ne s'étaient attribué le droit à la résistance, et il était certain qu'ils finiraient un jour par faire restituer aux princes les droits et les

1. Cf. *Dictionn. philos.*, art. « Droit canonique », § VI, in t. XVIII, p. 443.
2. L'*A B C*, 10[e] entretien, in t. XXVII, p. 367.
3. *Idées de La Mothe le Vayer*, III - IV, in t. XXIII, p. 489.
4. *Conformez-vous aux temps*, in t. XXV, p. 318.
5. *Eclaircissement historique*, 23[e] sottise de Nonotte, in t. XXIV, p. 505.

pouvoirs qu'avaient usurpés les prêtres [1]. « Mais, conclut Voltaire, non sans mélancolie, les princes n'en mettront pas moins les philosophes à la Bastille, comme nous tuons les bœufs qui ont labouré nos terres [2]. » Peut-être, il est vrai, lorsque Voltaire leur lançait cette vigoureuse apostrophe en faveur de la liberté d'écrire :

Rois, qui brisa les fers dont vous étiez chargés ?
Qui put vous affranchir de vos vieux préjugés ?
Quelle main favorable à vos grandeurs suprêmes
A du triple bandeau vengé cent diadèmes ?
Qui, du fond de son puits, tirant la vérité,
A su donner une âme au public hébété ?
Les livres ont tout fait [3],..........

peut-être alors les souverains auraient-ils pu répondre qu'en séparant l'Etat de l'Eglise (ce qui détruisait au surplus la doctrine du droit divin de la monarchie), et en instruisant simultanément le peuple, les philosophes conduiraient nécessairement celui-ci à se demander si l'Eglise avait été seule à usurper les pouvoirs temporels.

Quoi qu'il en soit, après avoir réclamé l'indépendance absolue de l'Etat à l'égard de l'Eglise, Voltaire croit devoir admettre également pour celle-ci le droit d'être indépendante à l'égard de l'Etat. Il est particulièrement affirmatif sur ce point dans une lettre au pasteur Bertrand, où il se demande si les conséquences lointaines de l'affaire Calas seront aussi favorables à la tolérance, qu'on pourrait l'espérer en un pays où les hommes seraient plus sages et moins attachés aux préjugés. « Ils ne savent pas, dit-il, qu'il faut séparer toute espèce de religion de toute espèce de gouvernement ; que la religion ne doit pas être plus une affaire d'Etat que la manière de faire la cuisine ; qu'il doit être permis de prier Dieu à sa mode comme de manger suivant son

1. *La voix du sage et du peuple*, in t. XXIII, p. 469-70.
2. *Let. à Dalembert* (15 oct. 1768), in t. XLVI, p. 137.
3. *Epître CIX* (au roi de Danemark), in t. X, p. 426-27.

goût, et que pourvu qu'on soit soumis aux lois, l'estomac et la conscience doivent avoir une liberté entière. Cela viendra un jour, mais je mourrai avec la douleur de n'avoir pas vu cet heureux temps[1]. » Pour lui, « le souverain n'est point le juge de la vérité du dogme », ou du moins il n'en peut juger qu'à son point de vue strictement personnel. En d'autres termes, « rien dans le dogme ne mérite l'attention de la police que ce qui peut intéresser l'ordre public »[2]. Rappelons aussi combien Voltaire insiste sur la nécessité de la tolérance civile et sur ses avantages pour les chefs d'Etat eux-mêmes; car, dit-il, par leur intolérance ils justifieraient implicitement le droit à la résistance, et d'ailleurs leurs violences resteraient sans effet, à moins qu'ils égorgent tous les dissidents[3]. « Enchaînez à l'Etat tous les sujets de l'Etat par leur intérêt, conseille-t-il; que le quaker et le Turc trouvent leur avantage à vivre sous vos lois. La religion est de Dieu à l'homme ; la loi civile de vous à vos peuples[4]. »

Mais Voltaire a parfois émis des affirmations qui, à première vue, semblent en parfaite contradiction avec les précédentes. Déjà on avait pu le voir, dans ses *Lettres anglaises*, se réjouir de l'étroite dépendance en laquelle le gouvernement britannique savait maintenir le clergé anglican. Il raillait les membres du bas clergé, « réduits, dans l'obscurité de leurs paroisses, au triste emploi de prier Dieu pour le gouvernement, qu'ils ne seraient pas fâchés de troubler », et il s'amusait de l'égale impuissance des évêques : « Il y a, disait-il, une clause dans le serment que l'on prête à l'Etat, laquelle exerce bien la patience chrétienne de ces messieurs. On y promet d'être de l'église *comme elle est établie par la loi*[5]. » De même, en 1768, il écrivait à un sujet de Catherine II :

1. *Lettre à Bertrand* (19 mars 1765), in t. XLIII, p. 495.
2. *Dict. philos.*, art. « Droit canonique », § V, in t. XVIII, p. 441.
3. Cf. en particulier : *Dict. philos.*, art. « Tolérance », § II, in t. XX, p. 520; — *Traité sur la tolérance*, ch. IV et XI, in t. XXV, pp. 31-33 et 61-63.
4. *Comment. sur le livre des délits et des peines*, § IV, in t. XXV, p. 545.
5. *Lettres philosophiques*, let. V, in t. XXV, p. 96-7.

« Il n'y a que votre illustre souveraine qui ait raison : elle paye les prêtres, elle ouvre leur bouche et la ferme ; ils sont à ses ordres et tout est tranquille[1]. » Enfin, lorsqu'il cherchait, dans le *Dictionnaire philosophique*, à établir quelle doit être l'attitude respective du prêtre et du magistrat, il concluait également qu'il ne saurait y avoir accord entre le sacerdoce et le gouvernement, mais bien protection donnée par le gouvernement au sacerdoce. « Le magistrat, disait-il, doit soutenir et contenir le prêtre, comme le père de famille doit donner de la considération au précepteur de ses enfants et empêcher qu'il n'en abuse[2]. »

Mais faut-il conclure de là qu'après avoir été partisan de l'absolutisme civil lors de son voyage en Angleterre, Voltaire devint séparatiste vers 1760, puis en revint peu après à la théorie de l'Eglise soumise à l'Etat[3] ? Nous ne le croyons pas. D'abord, on ne doit tenir compte des affirmations involontaires qui lui échappent au courant de la plume, dans une correspondance à bâtons rompus, qu'autant qu'elles concordent avec les théories mûrement réfléchies, exposées par lui dans les ouvrages qu'il destinait au grand public. C'est en ces derniers seulement qu'on trouvera la résultante, l'équilibration des tendances et des notions contradictoires dont Voltaire a constitué son opinion définitive. Or, en examinant la totalité de son œuvre immense, on s'apercevra que sa doctrine est assez cohérente : il repousse également l'absolutisme et l'anarchisme, et conclut en somme à l'indépendance doctrinale des Eglises, mais à leur indispensable soumission aux pouvoirs civils dans le domaine actif.

Une première restriction à la liberté des Eglises consis-

1. *Let. au comte de Schouvalow* (3 déc. 1768), in t. XLVI, p. 178. — Cf. également la correspondance de Voltaire vers 1770, et ce passage de l'*A B C* : « Une bonne religion honnête, mort de ma vie, bien établie par acte du Parlement, bien dépendante du souverain, voilà ce qu'il nous faut, et tolérons toutes les autres ». (L' *A B C*, 10[e] entr., in t. XXVII, p. 365).

2. *Dict. philos.*, art. « Prêtres », in t. XX, p. 273.

3. Telle est l'opinion de M. Léon ROBERT, *op. cit.*, p. 165-68.

tera à repousser autant que possible celles qui relèvent d'un chef étranger, surtout si ce chef tend à se considérer comme souverain suprême des prêtres et même des fidèles. Par là seulement, on évitera d'inéluctables guerres civiles Les gouvernements ont d'ailleurs, non seulement le droit, mais encore le devoir de sévir contre les fanatiques qui troublent l'ordre, soit par la rébellion, soit par des excès à l'égard des autres sectes religieuses [1]. C'est pourquoi il est indispensable que « l'Eglise se gouverne par elle-même sous les lois de l'Etat » [2]. Déjà, à ce premier point de vue, les ordres religieux « qui se croient indépendants des lois mêmes » [3] constituent un danger pour les Etats. Aussi le pouvoir civil a-t-il toujours le droit de prendre connaissance des règlements de ces associations et de la façon dont elles les observent ; « il peut réformer ces maisons et les abolir, s'il les juge incompatibles avec les circonstances présentes et le bien actuel des sociétés » [4]. Toutefois, bien que les jésuites eussent toujours professé des théories absolument inadmissibles sur la suprématie des papes, Voltaire estimait qu'on aurait pu se dispenser de les bannir et se contenter de leur appliquer strictement les lois applicables à tout autre citoyen français [5].

Mais il trouvait fort naturel que les empereurs chinois et les Japonais eussent expulsé, après des expériences probantes, les missions chrétiennes [6]. De nos jours, les gouvernements européens ont renoncé à prétendre qu'ils soutiennent ces missions dans un but religieux; ils cherchent, au contraire

1. Cf. *Traité sur la tolérance*, ch. XVIII, in t. XXV, p. 96-7.
2. *Les droits des hommes*, conclusion, in t. XXVII, p. 211.
3. *Le cri des nations*, in t. XXVII, p. 564.
4. *Dict. philos.*, art. « Droit canonique », § III, in t. XVIII, p. 437. — Cf. *Siècle de Louis XV*, ch. XXXVIII, in t. XV, p. 399-400.
5. Cf. *Balance égale*, in t. XXIV, p. 338-40 ; — *Hist. du Parlement*, ch. XLIX, in t. XVI, p. 24.
6. Cf. *Traité sur la tolérance*, ch. IV, in t. XXV, p. 34-5 ; — *Dict. philos.*, art. « Deux puissances », § II, in t. XX, p. 202-05 ;— *Relation* [...] *ment des jésuites*, in t. XXVII, p. 1-16.

à motiver l'appui qu'ils leur donnent par l'utilité de ces entreprises pour l'expansion coloniale. C'est là justifier, mieux encore que ne le faisait Voltaire, la conduite de ces souverains d'Extrême-Orient, dont l'intolérance consistait simplement à vouloir rester maîtres chez soi.

D'autre part, non seulement il ne faut pas que les prêtres aient le droit d'extorquer aux fidèles des sommes plus ou moins considérables sous des prétextes variés, « car personne ne doit rien tenir sur terre de la religion », mais encore le clergé ne doit prétendre à aucune exemption d'impôt, car « l'Eglise doit contribuer aux charges à proportion de ses revenus »[1]. Toutefois, Voltaire admettait par contre que l'Etat doit une rétribution aux prêtres (mais à ceux de toutes les religions), comme aux magistrats et aux soldats[2].

De même, il ne suffit pas d'après lui, qu'on interdise aux ecclésiastiques de réduire en servitude les fidèles bénévoles ; il faut encore refuser à toute religion le droit d'imposer aux citoyens des obligations contraires à leurs intérêts particuliers en même temps qu'à l'intérêt général, comme par exemple le chômage obligatoire. « On nous ruine en fêtes », disait le savetier de La Fontaine. Et, de son côté, Voltaire posait ce dilemme : « Ou la culture des terres est un mal, ou elle est un bien. Si elle est un mal, nul pouvoir n'a le droit de la permettre ; si elle est un bien, nul pouvoir n'a le droit de la défendre[3]. »

Il ne faut pas non plus se contenter de refuser à l'Eglise toute juridiction temporelle sur les fidèles : il faut encore n'admettre pour les ecclésiastiques aucun privilège en matière judiciaire, et les déclarer justiciables des mêmes tribunaux que leurs compatriotes. « Le prêtre et le moine sont dans l'Etat et sujets de l'Etat. Il est bien étrange que, lorsqu'ils ont troublé la société, ils ne soient pas jugés, comme les autres citoyens, par les seuls officiers du souverain[4]. »

1 ... *peuple*, in t. XXIII, p. 467.
...oit canonique » § II, in t. XVIII, p. 434.
...*trats du royaume*, § II, in t. XXVIII, p. 34
...ivilèges », in t. XX, p. 279.

Enfin, pour en revenir à la question particulière des ordres religieux, Voltaire admet que les chefs d'Etat ont tout au moins le droit de fixer comme il leur plaira les conditions dans lesquelles un citoyen pourra rompre ainsi « ses engagements naturels envers la société »[1]. Et il ne lui déplairait pas que certains gouvernements voulussent « rendre aux lois de la nature les imprudents et les imprudentes qui se sont voués à l'extinction de l'espèce, et qui ont fait un vœu fatal à la société, dans un âge où il n'est pas permis de disposer de son bien ». Car, dit il, « une femme qui nourrit deux enfants et qui file, rend plus de services à la patrie que tous les couvents n'en peuvent jamais rendre »[2].

En un mot, toutes les restrictions qu'apporte Voltaire à la liberté des églises peuvent se résumer en cet unique principe : les prêtres et sectateurs des diverses religions sont avant tout des citoyens ; le gouvernement doit donc les traiter comme tels, et eux-mêmes doivent agir en conséquence[3]. Les fidèles peuvent librement pratiquer leurs cultes, pourvu qu'ils évitent toute manifestation de fanatisme, et se soumettent au surplus à toutes les lois de l'Etat[4].

Cependant le principe en question n'est-il pas contredit jusqu'à un certain point par Voltaire lui-même, lorsqu'il admet le budget des cultes et fait ainsi des prêtres de véritables fonctionnaires ? Car tout fonctionnaire, par le fait qu'il détient une fraction, si minime soit-elle, du pouvoir civil, n'est-il pas en cette mesure un citoyen privilégié ?

En réalité, Voltaire n'a pu éviter certaines contradictions, parce qu'il n'a pas su ou n'a pas voulu distinguer entre le sentiment religieux absolument indépendant, et le culte,

1. *Dictionn philos.*, art. « Droit canonique », § III, in t. XVIII, p. 438.
2. *La voix du sage et du peuple*, in t. XXIII, p. 469.
3. Cf. *Dict. philos.*, art. « Droit canonique », § I, in t. XVIII, p. 431; — *Dieu et les hommes*, axiomes, in t. XXVII, p. 244; —*Décret de la Sacrée Congrégation*, in t. XXIII, p. 463-64 ; — *La loi naturelle*, IVe partie, in t. IX, p. 459.
4. Cf. *Les Guèbres*, note V, scène VI,

les manifestations extérieures, c'est-à-dire tout ce côté temporel des religions qui relève évidemment du droit commun. C'est pourquoi il s'est heurté sans cesse à cette fausse antinomie : d'une part, la liberté de conscience est indispensable, et d'autre part les églises doivent être soumises aux lois de l'Etat. Or, la raison principale pour laquelle Voltaire n'a pas poussé plus loin son analyse, c'est qu'il croyait avoir sous la main la solution de cette difficulté. Il voulait, en somme, en revenir à la religion d'Etat. Non pas qu'il songeât à rétablir une de ces dangereuses idolâtries du passé, dont il connaissait trop bien les inconvénients[1]; il repoussait au contraire avec énergie toutes ces religions dans lesquelles « un prêtre qui ne gouverne point se croit déshonoré »[2]. La nouvelle profession de foi nationale qu'il veut leur substituer aura en effet le double avantage de convenir à tous les peuples, et de n'admettre aucun intermédiaire fictif entre Dieu et l'homme : ce sera la religion du pays imaginaire d'El Dorado, qui ignore prêtres et moines[3], la religion de cette admirable Pensylvanie, dont le dogme simple exclut toute subtilité théologique et tout fanatisme[4]; ce sera, en un mot, le déisme.

Par conséquent, si la pensée de Voltaire sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat fut parfois imprécise, il faut s'en prendre une fois de plus à ce théisme vague et pour ainsi dire platonique, qui n'était pas chez lui une croyance instinctive[5], mais auquel il s'attachait par confiance en la paro-

1. « Des princes barbares dirent à des prêtres barbares : « Trompez « mon peuple pour que je sois mieux servi, et je vous paierai bien. » Les prêtres ensorcelèrent le peuple et détrônèrent les princes». (*Dieu et les hommes*, axiomes, in t. XXVIII, p. 244).— Cf. L'*A B C*, 5e entretien, in t. XXVII, p. 346; — *Le dîner du comte de Boulainvillers*, 2e entretien, in t. XXVI, p. 550.

2. *Questions sur les miracles*, 18e lettre, in t. XXV, p. 439.

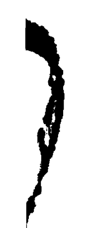
3. Cf. *Candide*, ch. XVIII, in t. XXI, p. 176.

4. Cf. *Profession de foi des théistes*, in t. XXVII, p. 71-72.

5. On peut trouver dans Voltaire un certain nombre de passages qui sembleraient indiquer chez lui une tendance naturelle au matérialisme. (Cf. Léon ROBERT, *op. cit.*, p. 187 sq.) — Ces passages sont d'autant plus

le de Locke et par sentiment de sa propre impuissance dans le domaine de la spéculation métaphysique. Faiblesse excusable, si l'on songe que ce fut seulement plus d'un demi-siècle après la mort de Voltaire qu'Auguste Comte, puis Herbert Spencer osèrent proclamer pour tout philosophe le droit et même le devoir de négliger l'inconnaissable.

D'ailleurs, même avec ces restrictions, l'œuvre de Voltaire reste ici des plus importantes. On a souvent dit que la Constituante s'inspira de sa formule, tandis que la Convention songea plutôt à Rousseau ; sous cette forme trop absolue, l'affirmation semble inexacte : mieux vaut dire que seul Voltaire assura le succès de la campagne anticléricale qui fut un des facteurs de la Révolution française, et répondre à ceux qui prétendent ne trouver dans ses écrits aucune donnée positive et pratique par l'énoncé des préceptes suivants :



« Que jamais une loi ecclésiastique n'ait de force que lorsqu'elle aura la sanction expresse du gouvernement. C'est par ce moyen qu'Athènes et Rome n'eurent jamais de querelles religieuses.

« Ces querelles sont le partage des nations barbares ou devenues barbares.

« Que le magistrat puisse seul permettre ou prohiber le travail les jours de fête, parce qu'il n'appartient pas à des prêtres de défendre à des hommes de cultiver leurs champs.

« Que tout ce qui concerne les mariages dépende uniquement du magistrat, et que les prêtres s'en tiennent à l'auguste fonction de les bénir.

significatifs lorsqu'on les rencontre dans sa correspondance, et, parmi ceux-ci, le plus explicite est évidemment le suivant: «C'est une belle chose que l'immortalité de l'âme. J'aime assez le capitaine suisse qui, avant une bataille, faisait ses prières derrière un buisson et qui disait : « Mon Dieu, s'il y en a un, ayez pitié de mon âme, si j'en ai une... » Les hommes prononcent toujours les mots sans les entendre... Toutefois, il est fort bon de faire accroire aux hommes qu'ils ont une âme immortelle, et qu'il y a un Dieu vengeur qui punira mes paysans s'ils me volent mon blé et mon vin, qui fera rouer là-bas ou là-haut les juges des Calas et brûler ceux d'Abbeville. » (*Let. à d'Argental*, 20 avril 1769, in t. L, p. 454.)

« Que tous les ecclésiastiques soient soumis en tous les cas au gouvernement, parce qu'ils sont sujets de l'Etat.....

« Qu'aucun prêtre ne puisse jamais ôter à un citoyen la moindre prérogative, sous prétexte que ce citoyen est pécheur, parce que le prêtre pécheur doit prier pour les pécheurs et non les juger.

« Que les magistrats, les laboureurs et les prêtres paient également les charges de l'Etat, parce que tous appartiennent également à l'Etat.

« Qu'il n'y ait qu'un poids, une mesure, une coutume....

« Que rien ne soit infâme que le vice [1]. »

IV

Mais ceux qui aiment à critiquer Voltaire ne s'en sont pas pris seulement au philosophe, c'est surtout contre le militant qu'ils se sont acharnés. Tactique fort compréhensible, car la campagne en faveur de la tolérance est l'explication de l'œuvre de Voltaire ; elle en fait un tout compact qui tend logiquement et utilement vers un même but, vers cette liberté de conscience que chacun aujourd'hui, plus ou moins sincèrement, s'accorde à reconnaître indispensable. C'était donc la à clef de voûte de ce vaste édifice que devaient nécessairement s'attaquer les adversaires irréductibles de l'esprit voltairien, car toutes les critiques particulières eussent échoué, si l'on n'eût au préalable réfuté cette justification générale. Mais ceux qui s'engagèrent en cette voie s'y trouvèrent en mauvaise posture, et ce n'est pas précisément Voltaire qui est sorti diminué de ce conflit. Bien plus, sans en avoir conscience, ses adversaires ont fourni eux-mêmes les grandes lignes de la réfutation qu'appelait leur acerbe critique. En effet, tandis que l'un déclare que le nom de Voltaire restera toujours « attaché au souvenir de

1. *Dictionn. philos.*, art. « Lois civiles et ecclésiastiques », in t. XIX, p. 625-26.

l'abolition de la torture », et consent (sur ce point où nulle question religieuse n'est en jeu) à convenir que Voltaire fut bienfaisant, l'autre avoue que le siècle de Voltaire, ce XVIIIe siècle auquel il reproche de n'avoir été ni français ni chrétien, fut *du moins* « le siècle de l'humanité », et va même jusqu'à dire, dans un élan de franchise : « Voltaire avait certes plus de sensibilité qu'on ne serait tenté de le croire, et il l'exerçait sous une forme infiniment respectable. Elle se traduisait sous forme de pitié pour les infortunes des humbles ; il compatissait, et très sincèrement, je le crois, aux infortunes de l'humanité. »

On peut accorder que Voltaire n'agissait pas uniquement sous l'empire de l'émotion et de l'indignation qu'éveillaient en lui les souffrances des victimes du fanatisme : dans la campagne entreprise, il voyait évidemment un intérêt supérieur à ces affaires individuelles : mais cet intérêt ne lui était pas personnel, c'était celui de l'humanité entière ou du moins celui de tous les honnêtes gens. C'était le principe de tolérance qu'il voulait faire triompher après en avoir obtenu des applications particulières. Et d'ailleurs, il ne s'en cachait pas ; écrivant à Debrus à propos des Calas, il lui disait : « Cette affaire est très capable de vous faire obtenir, à vous autres huguenots, une tolérance que vous n'avez point eue depuis la révocation de l'édit de Nantes. Je sais bien que vous serez damnés dans l'autre monde, mais il n'est pas juste que vous soyez persécutés dans celui-ci [1]. » Et, quelque temps après : « Je vous répète ce que je vous ai dit depuis six mois, qu'il pourra naître un grand bien de l'horrible mal qui s'est commis »

Quant à dire que son intervention sensationnelle n'était qu un moyen de réclame gratuite, c'est là un procédé de critique littéraire dont on a toujours beaucoup trop abusé, dès qu'un écrivain est sorti du domaine spéculatif pour accorder l'appui de son talent à quelque cause qui lui semblait

1. *Let. à Debrus* (s. d.), in *Let. inédites sur la tolérance*, p. 150.

juste. Mais, en ce qui concerne Voltaire, cette hypothèse est particulièrement insoutenable : il ne faut pas oublier en effet qu'au moment où il s'engagea dans cette affaire, il était riche, indépendant et célèbre, et que même, si le philosophe ne fût pas devenu militant, il n'aurait pas été moins grand aux yeux de ses contemporains ; il est également utile de rappeler qu'à la même époque, J.-J. Rousseau, sollicité d'intervenir en faveur des Calas, répondit : « J'ai fait assez pour le bonheur des hommes, que d'autres y travaillent à leur tour [1] ! » Bien loin d'être intéressée, l'entreprise de Voltaire était au contraire des plus hasardeuses : non seulement il prélevait sur sa cassette de nombreux secours pour ceux dont il assumait la défense [2], mais encore son prestige moral aurait subi, en cas d'échec, un irréparable dommage, et d'autre part il avait tout à redouter de ceux auxquels il s'attaquait [3]. Ce n'était plus le sage, actif sans doute, mais tranquille dans sa retraite, tel qu'il se dépeignait lui-même, trente ans auparavant, dans ses *Discours sur l'homme* :

> Pour moi, loin des cités, sur les bords du Permesse,
> Je suivais la nature et cherchais la sagesse ;
> . . . .
> Dans un corps languissant, de cent maux attaqué,
> Gardant un esprit libre à l'étude appliqué,
> Et sachant qu'ici bas la félicité pure
> Ne fut jamais permise à l'humaine nature [4].

C'était le lutteur sans cesse harcelé de tous côtés, menant

1. Cf. G. Renard, *Vie de Voltaire*, p. 181.

2. Cf. en particulier, pour l'affaire Calas, *Lettres à Debrus et à Moultou*, in *Let. inéd. sur la tol.*, p. 96, 142, 237.

3. « Le vieux malade espère mourir bientôt pour ne plus voir ces horreurs. Il voit trop tard que le même esprit qui les a fait naître les maintient et les maintiendra. On nous trompait quand on nous promettait de la douceur. Un tigre mangera toujours des agneaux, mais ne le deviendra pas.. J'ai reçu des lettres anonymes dans lesquelles on me menace beaucoup si je continue à prendre part à cette affaire. » (*L. à Moultou*, s. d., *ibid.*, p. 267.)

4. *VIe discours sur l'homme*, in t. x, p. 401.

de front l'attaque et la défense, sans pouvoir jamais se retirer de l'arène pour juger de plus haut, et en toute sécurité d'esprit, de la marche des événements. Voltaire a conscience, il est vrai, que son rôle actif sera pour la postérité son premier titre de gloire ; il n'hésite pas à dire :

> J'ose agir sans rien craindre, ainsi que j'ose écrire.
> Je fais le bien que j'aime et voilà ma satire.
> Je vous ai confondus, vils calomniateurs,
> Détestables bigots, infâmes délateurs ;
> Je vais mourir content. Le siècle qui doit naître
> De vos traits empestés me vengera peut-être [1].

Mais peu importe ; ce n'est là qu'une preuve de sa perspicacité.

Si Voltaire a accepté ce rôle de défenseur dont personne ne voulait se charger [2], c'est que, de son aveu même, la pensée de ces iniquités l'attriste dans ses plaisirs [3]. Il n'a fait que suivre son instinct, son penchant. « Celui d'un philosophe, dit-il, n'est pas de plaindre les malheureux, c'est de les servir.... Il n'attend rien des hommes, et leur fait tout le bien dont il est capable [1]. » Voltaire est loin d'être persuadé que le destin lui ait rendu un service personnel en lui procurant cette nouvelle occasion de propagande. « Cette destinée, dit-il, qui m'a fait tantôt goguenard, tantôt sérieux, qui m'a rendu maçon et laboureur, me force à présent de soutenir un roué contre un Parlement. Le fils du roué m'avait fait verser des larmes, je me suis trouvé enchaîné insensiblement à cette épouvantable affaire.... Nous ne réussirons peut-être qu'à faire redire

> *Tantum religio potuit suadere malorum !* [4]
> (LUCRÈCE, liv. I, v. 102.)

mais il est important qu'on le redise souvent, et que les

1. *Epître CIII* (à Boileau), in t. x, p. 401.
2. *Let. au cardinal de Bernis* (3 septembre 1762), in t. XLII, p. 224.
3. *Let. au même* (25 mars 1762), in t. XLII, p. 75.
4. *Let. à Damilaville* (1er mars 1765), in t. XLIII, p. 479.

hommes puissent apprendre enfin que la religion ne doit pas faire des tigres [1]. »

C'est sincèrement qu'il a consacré toute son existence à cette œuvre [2], c'est sincèrement aussi qu'il pleure avec le jeune Donat Calas à la nouvelle que la réhabilitation est accordée [3]. Au surplus, la sincérité de Voltaire est suffisamment démontrée par les approbations et les encouragements de ces protestants graves et rigides qui l'aidaient dans son œuvre. Moultou lui écrivait, en un jour d'enthousiasme : « Je m'obstine à penser que celui-là seul peut faire une révolution dans le gouvernement qui en a fait une si prompte et si étonnante dans les esprits. Ce n'est donc pas assez d'avoir attaqué le fanatisme et l'intolérance, il faut les proscrire ; après nous avoir appris à ne plus nous haïr, apprenez-nous à aimer, et qui sait mieux que vous parler à nos cœurs [4] ? »

On rencontre évidemment, dans l'œuvre immense de Voltaire, des contradictions portant surtout sur des points de détail, mais qu'on ne saurait cependant passer sous silence. Toutefois, il ne faut pas s'étonner qu'entre *la Henriade* ou même l'*Essai sur les mœurs* et le *Traité sur la tolérance* ou *la Bible enfin expliquée*, les idées de Voltaire aient plus ou moins évolué. D'ailleurs, c'est peut-être surtout le mépris de la tradition chez ce philosophe d'une hardiesse croissante avec l'âge, qui déroute et exaspère ses détracteurs. Il est

1. *Let. à Cideville* (21 juillet 1762), in t. XIII, p. 180-81.

2. Dans une lettre à la duchesse de Saxe-Gotha, après s'être félicité de la fin de la guerre de Sept ans, Voltaire ajoutait: « Il ne nous reste plus que les petits fléaux ordinaires. L'aventure des Calas est de ce nombre et j'espère qu'on réformera ce détestable arrêt d'assassins en robe. J'y travaille du fond de ma retraite et malgré mes infirmités. Je ne veux point mourir que je n'aie vu la fin de cette affaire. » (*Let. à la duchesse de Saxe-Gotha*, 5 sept. 1762, in t. XLII, p. 227.) De même, il écrit à Debrus : « Il faut tirer la vérité du puits toulousain. Il faut soulever l'Europe entière, et que ses cris tonnent aux oreilles des juges. Je n'abandonnerai cette affaire qu'en mourant. » (*Let. à Debrus*, juillet 1762, in *Let. inéd. sur la tol.*, p. 97. — Cf. *Let. à Moultou*, 23 déc, 1767, *ibid.*, p. 243.)

3 *Let. à Tronchin* (de Lyon) (20 mars 1765), in t. XLIII, p. 496.

4. *Let. à Moultou* (s. d.), in *Let. inéd, sur la tol.*, p. 160.

indéniable, d'autre part, que Voltaire fit parfois preuve d'intolérance spéculative, soit en usant d'interprétations historiques au moins douteuses, soit en brodant sur des thèmes qui excitaient sa verve. Mais c'est là, pour tout écrivain militant, une inéluctable nécessité : il doit demander l'excès pour obtenir l'indispensable. Seul, le dilettante peut songer à l'impartialité. Enfin, on a reproché également à Voltaire ses flatteries à l'adresse des souverains et, dès le XVIIIe siècle, Walpole disait : « Voltaire me fait horreur avec sa Catherine [1].» Mais il ne faut pas oublier que le philosophe reconnut ses erreurs à l'occasion, et que la souplesse de son caractère contribua pour une bonne part au succès de sa campagne : s'il n'avait été courtisan (et d'ailleurs dans une mesure très raisonnable pour l'époque), s'il n'avait su se ménager des intelligences dans tous les partis, enfin s'il n'avait eu l'art d'utiliser Rome tout en la bafouant avec son fondamental irrespect [2], Voltaire n'eût agi que sur l'opinion publique; il n'eût pas exercé sur les pouvoirs civils cette influence qui lui permit de mener rapidement à bien son œuvre pratique.

Mieux vaut donc négliger les insinuations de certains critiques modernes, et plutôt se rappeler comment Voltaire lui-même, franchement et sans fausse modestie, exposait les résultats généraux de sa propagande :

J'ai fait plus, dans mon temps, que Luther et Calvin.
On les vit opposer, par une erreur fatale,
Les abus aux abus, le scandale au scandale ;
Parmi les factions ardents à se jeter,
Ils condamnaient le pape et voulaient l'imiter.
L'Europe, par eux tous, fut longtemps désolée.
Ils ont troublé la terre et je l'ai consolée [3].

Et il faut également se souvenir que Diderot, après avoir résumé tous les griefs que pouvaient invoquer les matéria-

1. Cf. DESNOIRETERRES, *op. cit.*, t. VI, p. 379.
2. Cf. *Let. à d'Argental* (21 juin 1761), in t. XLI, p.33.
3. *Épître CIV* (à l'auteur du livre des *Trois imposteurs*), in t. X, p. 404.

listes contre Voltaire et toutes les faiblesses qu'on avait à lui reprocher, s'empressait d'ajouter : « Mais ce jaloux est un octogénaire qui tint toute sa vie son fouet levé sur les tyrans, les fanatiques et les autres grands malfaiteurs de ce monde. Mais cet ingrat, constant ami de l'humanité, a quelquefois secouru le malheureux dans sa détresse et vengé l'innocence opprimée. — Mais cet insensé a introduit la philosophie de Locke et de Newton dans sa patrie, attaqué les préjugés les plus révérés sur la scène, prêché la liberté de penser, inspiré l'esprit de tolérance, soutenu le bon goût expirant, fait plusieurs actions louables et une multitude d'excellents ouvrages. Son nom est en honneur dans toutes les contrées et durera dans tous les siècles [1]. » Cet hommage désintéressé et vibrant, qui fait non moins honneur à celui qui l'écrivit qu'à celui qui l'inspira, résume à merveille l'œuvre pratique de Voltaire. De plus, il a le mérite d'insister spécialement sur un point qui nous paraît d'une importance capitale.

En effet, l'amour de l'humanité, la bienveillance, nous semble bien être le facteur dominant dans la tolérance de Voltaire. « Il y a, écrivait-il à Moultou, des philosophes qui ne savent que haïr. J'en connais d'autres qui savent aimer, et j'ose croire que, vous et moi, nous sommes tous deux de cette école [2]. » Nul plus que lui n'eut conscience de la faiblesse humaine, et des tristesses sans nombre de la vie [3] : c'est pourquoi il raille l'optimisme, c'est pourquoi aussi il juge pernicieuse toute cause nouvelle de discussions irritantes, c'est pourquoi enfin, justifiant par avance la pensée de Schopenhauer, il éprouve un peu de pitié et une involon-

1. Diderot, *Let. à Naigeon* (1772), in *Œuv. compl.*, Paris, 1877, t. xx p. 73.

2. *Let. à Moultou* (7 avril 1765), in *Let. inéd. sur la tol.*, p. 232.

3. .... Mortels, à souffrir condamnés,
Ce n'est que des jours fortunés
Qu'il faut conserver la mémoire.

(*Ode XX, L'anniversaire de la Saint-Barthélemy*, in t. VIII., p. 494.)

On trouve un passage analogue dans l'ode *sur le passé et le présent*, où Voltaire loue Turgot de son intervention.

taire tendresse pour ses semblables. Chaque succès remporté par les principes pour lesquels il combat constituant un adoucissement certain aux souffrances des hommes, il s'en réjouit[1]; et ce fut probablement pour lui le plus beau jour de son existence que celui où, dans la certitude d'un succès prochain, il put s'écrier : « Le règne de l'humanité s'annonce[2]. »

V

Il était compréhensible que Voltaire continuât la lutte, même après la réhabilitation des Calas et des Sirven, car le succès de ces deux procès, où la question de la tolérance n'était qu'indirectement en jeu, n'avait nullement modifié la situation légale des protestants. Après la campagne des philosophes, le principe de tolérance s'imposait à un grand nombre d'esprits plus ou moins hardis, et ceci pour des raisons diverses : si beaucoup, en effet, devinrent tolérants par réflexion, d'autres aussi ne reconnurent cette nécessité sociale que par un engouement assez semblable à celui qu'ils eussent éprouvé pour toute autre mode frivole ou ridicule.

1. Répondant à une épître que lui avait adressée la Société de la Tolérance de Bordeaux, il disait :

> Vous voulez donc édifier
> Un beau temple à la tolérance !
> Je prétends y sacrifier :
> C'est ma sainte de préférence.
>
> A vos maçons j'ai pu fournir
> Des pierres pour cette entreprise ;
> Les dévots s'en voulaient servir
> Pour me lapider dans l'église.
>
> Mais je sais ce qu'ont ordonné
> Les maximes de l'Evangile :
> En bon chrétien ,j'ai pardonné
> Au méchant comme à l'imbécile.
> (*Stances* XXXIII, in t. VIII, p. 538-539.)

2. *Let. à Moultou* (12 mars 1763), in *Let. inéd. sur la tol.*, p. 210.

Quoi qu'il en soit, le principe était entré dans les mœurs, et il s'était constitué, si l'on peut dire, une majorité favorable à la liberté de conscience. Mais, c'était là un progrès très insuffisant, car, sous le régime monarchique, le public n'avait voix consultative que par la force des choses, et l'on ne pouvait espérer que son opinion sur cette question délicate fût d'un très grand poids dans les décisions d'un souverain qui, par tradition, devait être à la fois le sujet déférent et le protecteur de la religion dominante. A ce point de vue spécialement politique, il est certain que l'intervention de Malesherbes et surtout de Turgot permit seule de réaliser un nouveau pas en avant, et de commencer l'achèvement de l'œuvre de Voltaire. En 1787, Louis XVI, d'accord avec l'assemblée des notables, signa l'édit qui accordait aux protestants un état civil, c'est-à-dire reconnaissait leurs mariages et légitimait leurs enfants, mais leur refusait les droits politiques (qu'ils ne réclamaient d'ailleurs pas) et la liberté de culte. Le roi, si l'on en croit le préambule de l'édit, semblait s'être déterminé pour deux motifs assez contradictoires : le droit à la liberté de conscience, dont il n'avait peut-être pas une notion bien nette, et la persuasion que les mesures vexatoires ne favorisent guère les conversions. Comme le disait Lamoignon, il croyait simplement avoir « concilié dans la nouvelle loi les droits de la nature avec les intérêts de son autorité et de la tranquillité publique »[1]. Cet édit, si précaire qu'il fût, était tout ce que l'on pouvait obtenir d'un roi catholique. Or, c'est précisément deux ans plus tard qu'allait se produire le grand mouvement politique grâce auquel seul le mouvement des idées et des mœurs, à ce point de vue, devait être officiellement consacré et, jusqu'à un certain point, sanctionné.

Sans vouloir ramener ces problèmes essentiellement pratiques à de simples questions de mots et de formules, ne pourrait-on faire remarquer que les principes directeurs du mouvement révolutionnaire, ces trois mots d' « égalité »,

1. Cf. J. Simon, *op. cit.*, p. 160-2, et p. 169, note 1.

de « liberté » et de « fraternité », qui en furent la devise plus ou moins exacte, devaient conduire nécessairement, même par une application mitigée et imparfaite, à la tolérance, sinon à la véritable liberté de conscience ? Ici du moins, l'œuvre de la Révolution de 1789 fut effective. Il est vrai qu'on ne songea pas, dès le premier moment, à la question de la liberté religieuse; elle ne fut pas posée dans la nuit du 4 août, et il fallût l'insistance du pasteur Rabaut-Saint-Etienne et de Mirabeau pour qu'on votât enfin, et en faveur des seuls protestants, un article, qui fut le dix-huitième de la Déclaration des droits de l'homme de 1789, et qui stipulait simplement : « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Cette formule vague fut complétée plus tard par un décret accordant les droits politiques aux réformés [1]. Quant aux israélites, ils n'obtinrent la même faveur que deux ans plus tard, au moment où la Constituante allait se dissoudre [2]. Bientôt, la Convention devait en apparence parachever cette œuvre, lorsqu'elle reconnut dans l'article 7 de la nouvelle Déclaration des Droits la liberté des cultes en même temps que la liberté de penser.

Mais, en réalité, la Révolution n'institua qu'en théorie la liberté de conscience. Autant il serait absurde de reprocher aux Conventionnels leur athéisme, et de les taxer pour ce fait d'intolérance, autant il est légitime de constater que la Convention, instituant tour à tour, comme religion officielle, le culte de la Raison et celui de l'Etre suprême, ne réalisa pas plus la liberté de conscience que cette Constituante qui avait jugé bon de protéger le catholicisme. Il semble donc que la Révolution ait demandé l'idéal pour être sûre d'obtenir l'indispensable, c'est-à-dire proclamé la liberté de conscience pour être certaine d'instituer solidement la tolérance. Et, dans cette mesure, elle eut gain de cause; car le fanatisme,

1. Décret du 24 décembre 1789.
2. Décret du 28 septembre 1791.

qui était considéré comme anormal et inhumain depuis Voltaire, devint, en vertu des principes posés en 1789, illégal, du moins au point de vue social. Or on ne pouvait demander davantage à la sagesse humaine. Inscrire parmi les lois de l'humanité un droit imprescriptible d'où naissent des devoirs de charité, sinon de justice, exigeant de la part de chacun un certain sacrifice d'amour-propre ou même de liberté individuelle, c'était là un résultat plus important qu'on ne le pourrait croire au premier abord. La suppression des guerres, des massacres et des proscriptions pour cause de religion était un succès suffisant pour cette longue et admirable campagne, et d'ailleurs le seul qu'il fût permis d'espérer.

CONCLUSION

Après avoir ainsi traité le point de vue historique de la question, c'est-à-dire, somme toute, le point de vue des apparences, il resterait à mettre en lumière les réalités psychiques et sociales dont ces phénomènes ne sont que les manifestations inadéquates et confuses.

L'intolérance n'est pas autre chose qu'une forme de cet individualisme qui fut, sous ses modes les plus simples, la tendance fondamentale de l'homme à ses origines. D'ailleurs, sans qu'il soit indispensable d'aborder ces questions toujours délicates, on peut considérer l'être humain déjà conscient des nécessités sociales et cherchant, selon ses goûts et ses penchants, à résoudre l'antinomie qui se pose dès qu'il s'agit de vivre en commun, c'est-à-dire à concilier son intérêt personnel, qu'il favorise d'instinct, avec l'intérêt de tous, qui limite et qui restreint ses droits individuels. Il est probable que, de bonne heure, il y eut, non seulement des conflits d'intérêts, mais aussi des conflits d'idées. D'autre part, la politique étant essentiellement empirique en fait, sinon en droit, il était naturel qu'on s'efforçât de réaliser ces conceptions, puisque c'était là le seul moyen d'en déterminer la valeur. De là ces collisions sanglantes, révolutions rapides ou longues guerres civiles, qui étaient regrettables, mais dont les promoteurs ou les chefs se proposaient du moins de fournir une solution pratique aux difficultés que soulève

la vie en société, et pour idéal, parfois il est vrai la satisfaction de leurs appétits et de leur ambition, mais souvent aussi l'amélioration de l'état social.

La religion, dans les premiers âges, ne provoqua pas de conflits spéciaux : son double but était simplement de réunir les peuples en des cérémonies solennelles, et, d'autre part, de suppléer à la carence du droit civil dans ces primitives organisations sociales ; elle n'était alors dogmatique qu'au point de vue moral. Si les religions antiques devinrent oppressives, ce fut la faute des prêtres, toujours tentés d'abuser du prestige que leur donnaient leurs fonctions. Ainsi s'instituèrent les théocraties, peu différentes des autres régimes d'autocratie et de dictature, si ce n'est que leurs chefs se réclamaient d'un pouvoir suprême, transcendantal et hypothétique, au lieu de s'autoriser simplement de leur courage, de leur audace, en un mot du droit du plus fort. Pour les peuples soumis, le résultat était le même, et le fait n'était important que par ses conséquences lointaines. Tandis qu'à Rome la religion se réduisait de plus en plus au culte et à un cérémonial auquel on n'attachait qu'une importance relative, en Israël au contraire elle devenait la base même de la vie sociale et le principe de la plupart des institutions. Or l'unification politique du peuple hébreu n'alla pas sans des répressions sanglantes, qui, pour des observateurs superficiels, constituèrent des manifestations d'intolérance. Cependant, ce n'était là en réalité que l'absolutisme coutumier aux factions dominantes. Mais le dogme se compliquait et se développait en même temps qu'apparaissait, sous sa forme individuelle, le sentiment religieux.

C'était une réforme multiple que celle tentée par Jésus : il s'agissait à la fois de séparer la religion de la politique, d'élargir et de simplifier le dogme, enfin de développer dans l'idée religieuse le côté moral, c'est-à-dire de songer à améliorer le sort de l'homme chétif et malheureux, grâce à l'action favorable de l'humanité elle-même plus encore que par l'in-

tervention de Dieu, hypothétique ou du moins incertaine, malgré les prières et les offrandes. Cette modification de l'idée religieuse, ne laissant subsister en elle que des éléments moraux et poétiques, et rejetant au second plan l'élément métaphysique, pouvait être favorable à son évolution ultérieure, puisque les causes de dissentiment disparaissaient pour laisser une place plus considérable à ce qu'il y a d'utile, ou du moins d'indifférent, dans la religion. Mais, en fait, les conséquences de cette tentative furent tout autres. D'abord, le dogmatisme des Hébreux ne voulut pas admettre cette opinion dissidente, et, s'il y eut bien des raisons d'ordre politique et peut-être aussi d'ordre privé dans la condamnation de Jésus, il n'en est pas moins permis de la considérer jusqu'à un certain point comme une première manifestation du fanatisme. De plus, les disciples de Jésus ne comprirent qu'imparfaitement les principes fondamentaux de sa doctrine, et ne les répandirent qu'en les affaiblissant ou les pervertissant plus ou moins consciemment. C'est ainsi que cette religion, ou plutôt cette morale nouvelle, dont le but primitif était de créer des liens nouveaux dans la grande famille humaine, d'éloigner davantage l'être pensant de la brute ancestrale, de le civiliser au meilleur sens du mot, ne fit que fournir aux hommes des occasions de se massacrer, ou tout au moins de se haïr pour des motifs, non seulement illégitimes, mais encore inexcusables.

En effet, l'intolérance spéculative du christianisme qui, de simple morale sociale, voulait se transformer en religion universelle, exaspéra dans Rome l'intolérance civile. Puis, grâce à une propagande éloquente, grâce aussi au prestige que donnait à cette religion l'abnégation et la conviction inébranlable de ses fidèles persécutés, elle réussit à conquérir les empereurs eux-mêmes, et devint religion d'Etat avant même d'être dominante en fait. Cette fusion entre l'intolérance dogmatique d'une religion qui prétendait à l'universalité et l'intolérance d'un pouvoir civil était, au

point de vue social, la plus déplorable calamité. C'était d'abord une nouvelle source de guerres auxquelles la religion devait servir de prétexte plus ou moins sincère ; en outre c'était l'institution d'une forme nouvelle d'absolutisme, qui n'avait même plus l'excuse de répondre à des nécessités d'ordre politique. Non seulement, en effet, l'intolérance chrétienne allait régner de par l'alliance de la religion avec les gouvernements, mais encore elle allait s'efforcer de restaurer un régime analogue aux théocraties antiques. Or, si le dogmatisme politique peut à bon droit se manifester, puisqu'il s'agit alors d'expérimenter, dans le domaine pratique, des systèmes ou des méthodes qui sont rendus indispensables par l'état social, il n'en est plus de même si l'on vient troubler la tranquillité publique au nom d'hypothèses superflues et susceptibles d'aucune vérification. C'est pourquoi nous jugeons inexacte cette pensée de Jules Simon : « Il est consolant de penser que c'est plutôt la politique que la religion qui a rendu la religion intolérante.... Ce n'est pas le christianisme qui a fondé l'Inquisition et fait la Saint-Barthélemy. » Il est juste de nier la responsabilité de l'éducateur lorsque les résultats néfastes de son enseignement dépendent d'une anomalie dans l'esprit de ses disciples. Mais ce n'était pas le cas pour ceux qui, non seulement fondèrent le dogmatisme chrétien, mais encore approuvèrent et codifièrent l'intolérance. Il ne semble pas que l'on puisse hésiter, que ce soit entre Charles IX et Théodose ou entre Calvin et saint Augustin. Ceux qui furent les véritables fondateurs du christianisme, sans cependant continuer l'œuvre de Jésus, les Evangélistes, les patriarches de Rome ou d'Alexandrie, les empereurs d'Orient, en un mot tous ceux qui firent massacrer païens, ariens, ou donatistes, au nom de principes purement métaphysiques, tous sont responsables, non seulement des événements de leur temps, mais encore des crimes qui se perpétuèrent jusqu'au XVIIIe siècle ; car, tandis que les autres religions simple-

ment politiques qui se partageaient le monde restaient tyranniques sans devenir intolérantes au sens strict du mot, cette doctrine aux prétentions universellement sociales et au dogmatisme étroit, exacerbait l'intolérance spéculative (qui chez l'homme est absolument normale), et provoquait les dangereuses manifestations d'un état non moins pathologique au point de vue social qu'au point de vue psychologiqne, le fanatisme.

Dès les premiers âges du christianisme, et lorsqu'il dominait déjà,il se produisit bien quelques protestations intéressantes, de la part des païens ou des dissidents et aussi de certains orthodoxes ; mais le moment n'était pas opportun, car trop de passions refrénées par ailleurs trouvaient en ces circonstances des occasions de se satisfaire ; et, de plus, ces protestations n'atteignaient pas le mal à la racine. De même, pendant le moyen âge, on ne songea qu'à repousser les prétentions des chefs de l'Eglise chrétienne au pouvoir temporel, ce qui était un point de vue plutôt politique que social. Mais, dès le XVe siècle, le mouvement de réaction se dessina avec plus de précision, et, favorisé par des circonstances toutes particulières, provoqua enfin, au XVIe siècle, des manifestations d'une importance capitale, qui marquèrent, à vrai dire, le début de la campagne en faveur du principe de tolérance. Des tendances bien distinctes permirent, dès le premier moment, de distinguer deux courants principaux dans cette évolution des esprits vers les idées nouvelles. Les uns s'attaquèrent à l'intolérance elle-même, en se plaçant, soit sur le terrain politique, comme L'Hospital et les rédacteurs de l'édit de Nantes, soit sur le terrain religieux, comme Sébastien Castellion. Les autres s'attaquèrent aux causes profondes du fanatisme : Erasme, Rabelais et Despériers, élargissant la critique des philosophes et conteurs italiens, démontrèrent que toute croyance et toute opinion n'a de valeur qu'autant qu'elle a été soumise au contrôle de la raison humaine, et portèrent ainsi au dogma-

tisme religieux un coup dont il devait toujours se ressentir ; puis, Montaigne alla plus loin, puisque, sans trop en avoir l'air, il démontra qu'il ne faut pas se fier à la raison elle-même, et fonda ainsi le scepticisme ou, plus exactement, le relativisme moderne, qui seul pouvait, à la longue, rendre l'intolérance spéculative suffisamment haïssable pour qu'on se crût obligé d'admettre plus ou moins sincèrement la tolérance en matière religieuse. Au XVII[e] siècle, le seul tolérant au point de vue politique, Vauban, ne put rendre publiques ses généreuses protestations ; Locke, qui se maintint, il est vrai, sur le même terrain, semble plutôt, par sa méthode, appartenir au siècle suivant ; enfin, seule la minorité des protestants réfugiés en Hollande persista à protester contre l'intolérance au nom de la religion même qui l'avait instituée. Mais l'autre courant, celui qui seul pouvait aboutir, parce qu'il tenait compte des réalités au lieu de s'attacher aux apparences, se développa chez Bayle, qui fut encore plus sceptique que tolérant, chez Molière, qui plus encore que Rabelais aimait l'humanité, car il en percevait mieux les faiblesses et les misères, enfin chez ces libertins tant méprisés, par qui le rationalisme se transmit au XVIII[e] siècle. Car, en ce siècle, le triomphe de la tolérance fut bien, jusqu'à un certain point, le résultat des efforts des ministres libéraux, comme Turgot et Malesherbes, et des tolérants de tout degré, depuis les protestants modérés jusqu'à Jean-Jacques, le philosophe religieux, en passant par les encyclopédistes. Mais, dans ce succès définitif, le rôle des sceptiques comme Fontenelle et Montesquieu, et des rationalistes comme Vauvenargues, Diderot et l'école matérialiste, fut certes beaucoup plus considérable. Quant à Voltaire, dans sa doctrine peu cohérente, il est vrai, mais par là même plus universelle, il synthétisa tous les courants favorables au principe de tolérance, voire même le courant religieux, puisque son théisme était la seule croyance compatible avec une modération sincère et non contradictoire ;



c'est à lui évidemment qu'il faut attribuer la plus grande part dans le triomphe final de cette lutte philosophique : il développa et vulgarisa toutes les argumentations courantes, reproduisit les mêmes pensées sous mille formes diverses, passa sa vie à démontrer la fatuité du dogmatisme et la nécessité de la tolérance, mit son temps, son argent, son prestige et son activité au service de causes particulières dans lesquelles il fit triompher le principe général, et, grâce à son sens pratique, fit entrer la tolérance dans les mœurs, à tel point que la Révolution fut nécessairement conduite à proclamer la liberté de conscience.

Mais, de par les tendances fondamentales de l'esprit humain, toute liberté absolue est incompatible avec l'état social. En ce qui concerne particulièrement la liberté religieuse, il eût fallu, pour l'obtenir, réaliser au préalable l'une ou l'autre de ces deux conditions : inculquer aux hommes une bienveillance absolue à l'égard de leurs semblables, — et il serait puéril de songer à un tel idéal ; — ou bien leur démontrer l'inanité de toute croyance, la relativité de l'évidence elle-même, en un mot les amener au scepticisme absolu, ce qui au surplus eût tranché doublement la question ; mais le goût de l'affirmation n'est qu'une forme plus complexe de l'individualisme, et non moins irréductible que l'égoïsme. On ne pouvait donc obtenir que la bonté relative et le scepticisme relatif. C'est pourquoi l'on dut se contenter de la simple tolérance, le seul idéal social qui ne fût pas intangible.

Encore ne faut-il pas croire que, même à ce point de vue restreint, tout danger soit écarté. Si l'évolution des idées humaines et les progrès du scepticisme ont diminué les dangers de l'intolérance rationnelle et du dogmatisme religieux, ces deux causes d'erreurs et de crimes n'en subsistent pas moins. Or on ne saurait songer à ruiner la première, car elle n'est pas autre chose que l'aspect spéculatif de notre fondamental égoïsme ; mais on peut du moins s'efforcer de

pallier à ses inconvénients et de la maintenir à un degré absolument normal en démontrant aux hommes combien leur dogmatisme est présomptueux.

Quant à l'idée religieuse, si elle a pour origine un penchant naturel à l'esprit humain, du moins ne peut-elle invoquer aucune utilité pratique incontestable ; il sera donc légitime de la combattre loyalement, s'il est démontré que, seuls, les esprits d'élite ne sont pas conduits par elle au fanatisme. Or, pour une secte de quakers, combien de sectes intolérantes ! Rien n'est plus inexact que cette affirmation de l'écrivain protestant N. Weiss : « La liberté a eu pour berceau, non les abstractions des philosophes, ni les fluctuations de la politique, ni les rêveries des littérateurs, mais la conscience religieuse. » Les religions diviseront toujours les hommes, car elles prétendent à une certitude ; elles ne peuvent atteindre à cette impartialité philosophique dont rêvait Renan, et qui s'appuie sur les idées les plus larges en même temps que sur le désir d'un progrès indéfini. Or peu importe que le sentiment religieux soit primitif ou non : s'il faut que l'homme dégénère pour être bon, et, en l'espèce, tolérant, il serait à souhaiter qu'il dégénérât. D'ailleurs, il est à remarquer que tous ceux qui se sont réclamés des religions révélées n'ont rien obtenu en faveur de la liberté de conscience. Il ne faut même pas insister uniquement sur l'idée de tolérance : elle ne constitue pas à elle seule un principe pacificateur ; ce qu'il faut, c'est agir sur la cause profonde du fanatisme, sur le dogme.

Ce n'est pas, à vrai dire, la lutte contre les religions intolérantes que l'on doit préconiser, mais plutôt une tactique permettant à la fois de respecter les droits des Eglises à la liberté de croyance, et de neutraliser les principes dangereux inclus en leurs dogmes. Si l'on veut choisir une formule directrice, on s'inspirera donc de cette affirmation de Voltaire : « Il faudra bien qu'il vienne enfin un temps où la religion ne puisse faire que du bien. » La première mesure indispensa-

ble à la réalisation de cet idéal est évidemment la séparation des Eglises et de l'Etat. La question religieuse, exclusivement spéculative et sentimentale, doit être différenciée de la question politique,laquelle est surtout d'ordre pratique. On pourrait s'étonner que cette solution, réclamée déjà par une école religieuse au début du XIXe siècle et impliquée d'ailleurs par le régime républicain, n'ait pas été acceptée plus tôt en France. Mais le mouvement d'opinion, nécessaire au préalable à une transformation politique d'une telle importance,ne s'est manifesté en cette occurrence qu'avec hésitation. En effet, tandis que les crimes du fanatisme frappaient vivement les imaginations, les inconvénients d'un concordat n'apparaissent pas immédiatement à la majorité du public ; car, sous le régime concordataire, la liberté est surtout lésée au point de vue moral : il est permis de railler la religion, et l'on s'en contente. C'est donc au nom de la dignité de tous, libres penseurs et sectateurs des diverses religions, qu'on doit affirmer la nécessité de cette mesure.

Séparer les Eglises de l'Etat ne signifie pas absolument qu'on laissera toute liberté aux groupements religieux : entendue de la sorte, la séparation serait dangereuse, et rien ne le démontre mieux que de voir les églises, une fois détrônées, réclamer une sorte d'anarchie, sous prétexte de demander à leurs adversaires des preuves de libéralisme. Il est vraiment trop subtil d'exiger la tolérance pour des manifestations de fanatisme : on pourrait répondre sur le même ton que ce serait alors être responsable, c'est-à-dire intolérant, à l'égard des victimes de ces excès. De telles controverses sont singulièrement inopportunes au moment où de nouvelles théories morales exaltent l'individualisme,tandis que des polémiques d'origine politique cherchent à réveiller les haines religieuses. Laisser aux églises toute liberté dans le domaine spéculatif, en limitant au strict nécessaire les manifestations collectives extérieures, c'est-à-dire tout ce qui

pourrait revêtir un caractère politique et provoquer ainsi des explosions de fanatisme, tel est, en somme, le programme que doivent se proposer les gouvernements.

Certes, ceux qui voudront accomplir cette œuvre de prophylaxie sociale et lutter aussi bien contre l'élément religieux que contre le facteur psychologique de l'intolérance, s'engagent dans une voie dangereuse pour eux-mêmes ; car une idée fausse ou inutile, lorsqu'elle a su se rendre respectable, exerce un singulier empire sur la majorité des hommes, bien que tous ne consentent pas à l'avouer. Mais si, malgré la perspective de cette ingratitude « trop humaine », certains veulent travailler en ce domaine au bonheur des générations futures, du moins auront-ils, à l'heure du repos, l'ultime consolation d'avoir fait un peu de bien, et d'en avoir rêvé beaucoup.

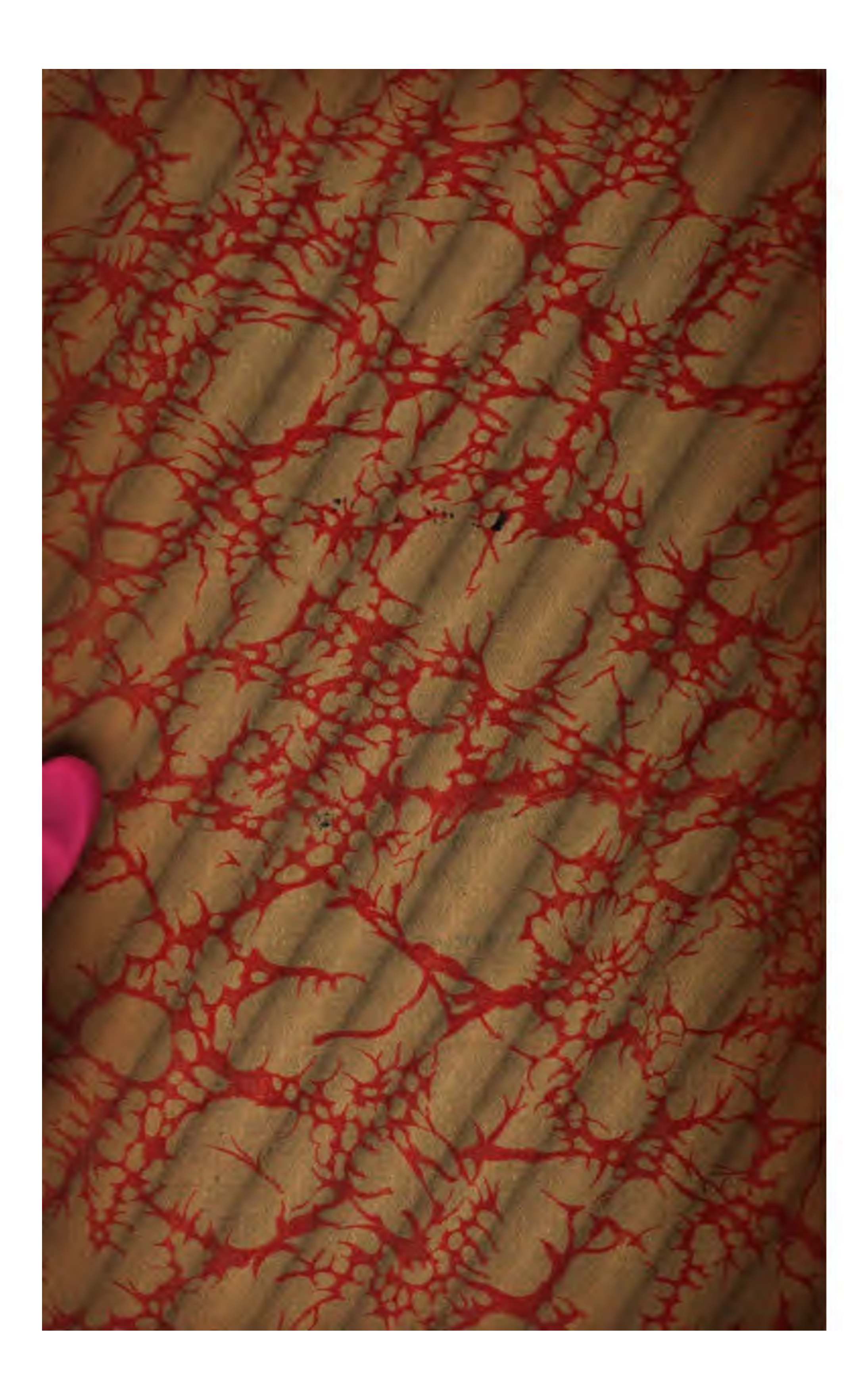
FIN.

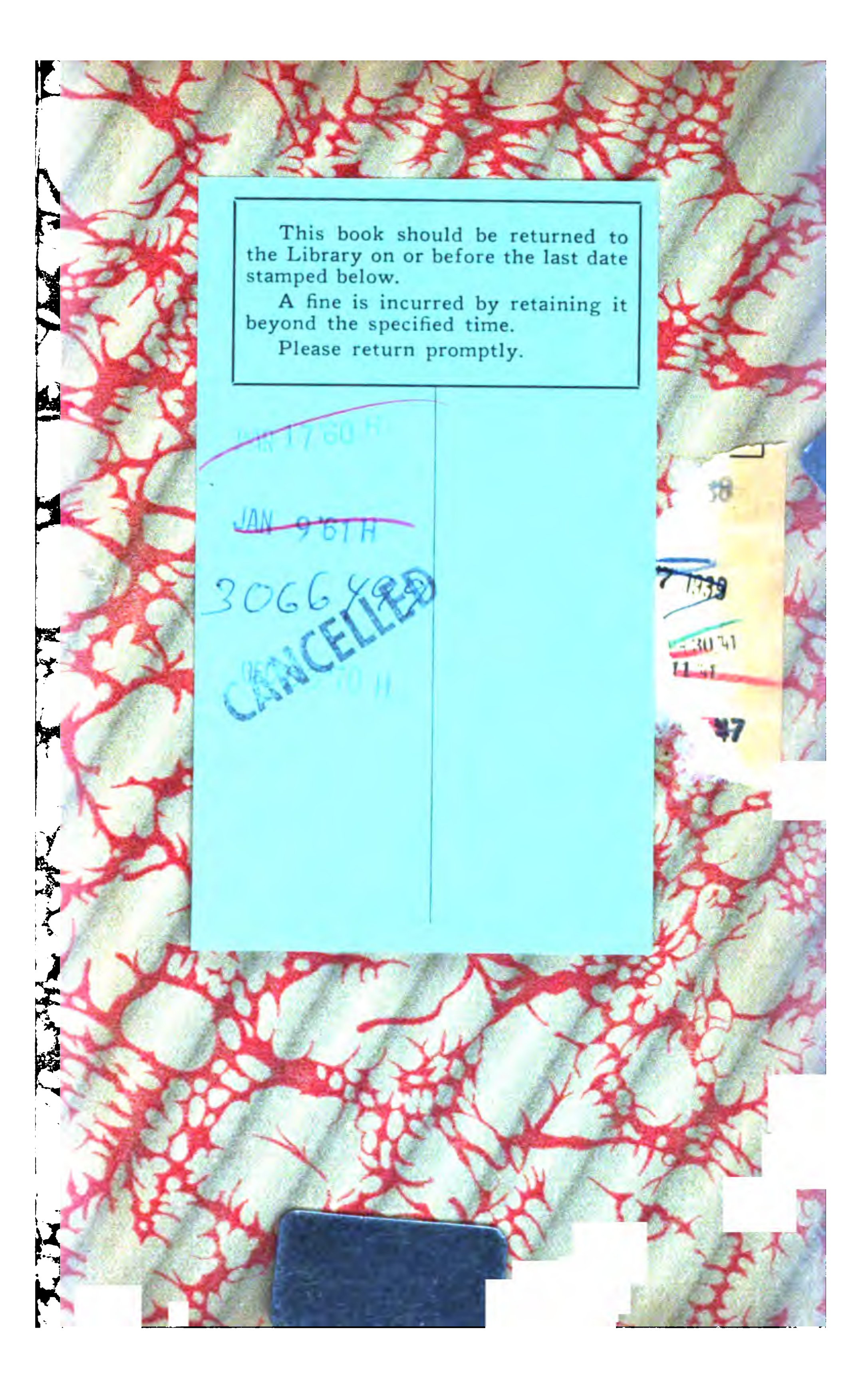
TABLE DES MATIÈRES



Caen — Imprimerie Ch. VALIN, 13, rue Écuyère

682




This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.
JAN 9 '61 H
3066492
CANCELLED

